Programm

des Gymnasiums zu Stendal,

mit welchem

zu der öffentlichen Prüfung,

Montag den 14. April Vormittags 9 Uhr und Nachmittags 2 Uhr,

so wie zu dem

öffentlichen Redeactus

und

der mit ihm verbundenen Abiturienten-Entlassung,

Dienstag den 15. April Nachmittags 2 Uhr,

ehrerbietigst einladet

der Director Dr. Krahner.

Inhalt:

1) Ueber den philosophischen Zusammenhang der drei Dialoge Phädrus, Symposion und Phädon, mit besonderer Berücksichtigung des Mythos, vom Gymnasiallehrer Liebhold.
2) Schulnachrichten vom Director.

Stendal 1862.
Druck von Franzen und Große.

Ueber den philosophischen Zusammenhang der drei Dialoge Phädrus, Symposion und Phädon, mit besonderer Berücksichtigung des Mythos.



Die Periode in der organischen Entwickelung der griechischen Philosophie bis auf Sokrates charakterisirt sich wesentlich als Naturphilosophie. Sokrates dagegen, in welchem zuerst das Bedürfniß nach einer höheren Erkenntniß tiefe Wurzel schlug, bereicherte das Gebiet der Philosophie um den ethischen Inhalt, indem er den Menschen als denkendes Vernunftwesen durch das aus der Selbsterkenntniß gewonnene und auf das sittliche Handeln gerichtete Wissen zur freien Selbstbestimmung zu führen strebte und, anstatt die Speculation auf die Betrachtung der natürlichen Welt zu richten, die praktische Vernunft und das Recht der sittlichen Ueberzeugung zum Maßstab alles Wissens erhob. Dadurch wurde er der Urheber der wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen, sofern er, wie bereits Aristoteles anerkennend hervorhob, die Tugend zu einem Wissen, zur bewußten Einsicht erhob und den Sitz derselben in den denkenden Theil der Seele setzte, so daß nur die wahrhaft Wissenden, seiner Ansicht nach, die wahre Tugend besitzen könnten und allein zur Verwaltung des Staates und zum Herrschen bestimmt wären. Diese auf das Handeln bezogene Idee des Wissens bildete die eigentliche Basis des sokratischen Philosophirens, welches zu gleicher Zeit das Princip befolgte, alles scheinbare Wissen dialektisch so zu zergliedern, daß man erkennen konnte, ob es jenes wahre, praktische Wissen sei, oder nicht. Das der sokratischen Philosophie Eigenthümliche leitet uns auf den Besitz der Idee der Erkenntniß als eines Vorgestellten und auf das Bestreben, dieser Idee überall Anerkennung zu verschaffen und alles Vorgetragene erst so zu gestalten, daß es mit ihr in Verbindung gesetzt werden kann.

In den Reichthum aber der vielseitig anregenden sokratischen Hinterlassenschaft theilten sich verschiedene seiner Schüler. Es würde zeitraubend sein, die einzelnen Vertreter der nachsokratischen Philosophie, soweit sie auf den Urheber derselben sich zurückbezieht, und die Quintessenz ihrer Ansichten vorzuführen, zumal da wir bei allen, außer Plato, eine Einseitigkeit und Unvollkommenheit, um nicht zu sagen Verflachung, anzutreffen gewohnt sind. Der ganze Komplex dieser Philosophen sammt den Ausläufern ihrer Doktrinen erscheint uns winzig gegenüber dem einen, allseitigen und vollendeten Sokratiker, dem wahrhaften Schöpfer der specifisch griechischen Philosophie, dem herrlichen Plato, auf dessen System, so weit davon im Sinne der modernen Philosophie die Rede sein kann, in nachfolgender Abhandlung näher einzugehen ich mich angeregt fühle. Bevor wir jedoch auf unser eigentliches Thema, den Zusammenhang der drei psychologischen Dialoge, Phädrus, Symposion und Phädon näher eingehen, müssen wir eine besondere Aufmerksamkeit auf eine Art seiner Darstellung, ich meine die mythische, verwenden, weil selbige bei der platonischen Psychologie mehr, als bei irgend einem andern Theile des platonischen Philosophirens, in Frage kommt. Die Mythen sind es, welche gleich bei Anbeginn der Thätigkeit für platonische Philosophie die größten Schwierigkeiten für das Verständniß

der platonischen Ansichten bereitet haben, sei es nun, daß der mythische Schmuck den Weg zu der wahren Meinung des Philosophen verbaute, sei es, daß Widersprüche resultirten bei der Vergleichung der verschiedenen Arten, auf welche ein und dieselbe Lehre ein Mal in mythischer, das andere Mal in fast streng dialektischer Form behandelt wurde. Man bemühte sich deshalb, einen Unterschied der Zeit als erklärendes Medium herbeizuziehen, konnte aber zu gleicher Zeit oft nicht umhin, einen Unterschied der Kraft mit anzunehmen, nämlich der speculativen Kraft, woraus dann Einige leicht die Konsequenz zogen, daß die Mythen nur dann auf den Platz kämen, wenn dem Plato die Schwingen der Spekulation und Abstraktion erlahmt seien, wenn er einen philosophischen Gegenstand nicht mit derselben Schärfe und Beweiskraft von Anfang bis zu Ende hätte verfolgen können. Aber es liegt auf der Hand, daß ein solches Erklärungsprincip ein durchaus subjektives zu nennen ist, da in diesem Falle die Schwäche des Erklärers dem Plato selbst zugeschrieben wird. Also ging man mit der klingenden Phrase, der Philosoph habe in seiner Dialektik hier und da bedeutende Schwächen und Lücken in seinem Systeme, welche er nicht anders, als durch den Mythus habe vermauern können, über manche der schwierigsten Partieen in der platonischen Philosophie hinweg, ohne dabei die Inkonsequenz dieses Verfahrens in Erwägung zu ziehen, eine Inkonsequenz, welche darauf hinauslief, daß man Vieles aus dem Bereiche dieser Mythen beibehielt, was mit den Resultaten der platonischen Dialektik vollkommen im Einklang zu stehen schien. Wir werden unten nachweisen, daß wir nur in beschränkter und sehr bedingter Weise dieser Behauptung Raum geben können. Auch ist jene Ansicht schon deshalb unhaltbar, weil Plato nicht nur in seinen Erstlingsschriften, sondern die mythische Form sogar in seinen spätesten und reifsten Dialogen benutzt, in denen ihm weder Unklarheit der Begriffe, noch ein ins Unermeßliche gehender Flug der Phantasie zum Vorwurf gemacht werden darf. So sehr man sich auch auf der einen Seite hüten muß, in den Abgrund dieses Vorurtheils zu versinken, ebensosehr muß man sich andrerseits in Acht nehmen, um nicht an einer andern, nicht sogleich auffallenden Klippe zu scheitern, nämlich an der Schönheit und poetischen Macht der Mythen, durch welche sich viele so dahingerissen fühlten, daß sie Vieles für wesenhaft hielten, wie es unmittelbar nach buchstäblicher Deutung erscheinen mochte, weil es eben poetische Wahrheit und Nothwendigkeit zu haben schien. Indessen wäre kein Vorwurf ungerechter, als der, daß Plato dem Scheine poetischer Wahrheit nachgejagt habe, jenem vor der Sonne des philosophischen Bewußtseins so schnell zerrinnenden Nebelgebilde, dessen Gefahren er vorzüglich in den Büchern vom Staate mit rücksichtsloser Schärfe aufdeckt. Dieselbe Grundauffassung zeigt sich nicht nur noch heut zu Tage bei manchen Einzelerklärungen mythischer Stellen, sondern sie verliert sich sogar mitunter ins Allegorische, bleibt nicht einmal bei dem unmittelbaren und augenblicklichen Eindruck des mythischen Kunstwerks stehen und wird somit nicht weniger subjectiv, als die zuerst erwähnte Ansicht. Aus dieser doppelten Einseitigkeit ersehen wir, daß bisher ein sicherer Maßstab für die Würdigung der Mythen fehlte, der auf der Einsicht in die Nothwendigkeit der Sache, in den Kausalnexus von Wesen und Form der platonischen Philosophie beruhen muß, damit man im einzelnen Falle aus der scheinbaren Staffage, der scheinbar formellen Zuthat, den objektiven Gehalt, den eigentlichen Kern, herausziehen und für eine unbefangene Erkenntniß des platonischen Standpunktes ausbeuten könne. Einen solchen Standpunkt hat zuerst Deuschle[1]), und zwar nicht ohne Erfolg, eingenommen, als er die Bedeutung des Onomatheten im Krathlus feststellen wollte und zu gleicher Zeit die Bedeutung der Mythen für die metaphysische Weltanschauung Plato's zu begründen suchte.

---

1) In seiner Abhandlung über platonische Sprachphilosophie. p. 33—44.

Bevor wir aber auf die Ansichten dieses Mannes[2]) näher eingehen, wollen wir in präliminarischer Weise zunächst festsetzen, wodurch sich die Mythen von den übrigen Theilen der platonischen Darstellung unterscheiden. Der Hauptunterschied besteht offenbar darin, daß sie Erzählungen sind, welche der Vernunftbeweise gänzlich entbehren. Also würden sie sich von den nichtmythischen Theilen der platonischen Dialoge eben so unterscheiden, wie wir jetzt Fakta, Thatsachen, historische Wahrheiten von den Lehren oder dogmatischen Wahrheiten unterscheiden[3]): durch das Princip ihrer auf keinem Vernunftbeweise basirenden, aber doch besonders in dem ethischen Nationalbewußtsein wurzelnden Gewißheit. Allein man könnte zweifeln, ob Plato unter Mythen nichts Anderes, als Erzählungen verstanden habe. Man könnte einwenden, daß Plato das Wort μῦθος in so weiter Bedeutung gebrauche, daß er darunter eine jede Rede verstehe, sie mag Lehre oder Thatsache, dogmatische oder historische Wahrheit sein. Daß das Wort ursprünglich diesen ausgedehnten Begriff gehabt habe, könnte man unter andern mit unzähligen Stellen aus Homer beweisen, wenn nicht diese Beweisstellen durch das Geständniß übersprungen werden könnten, daß die weitere Ausbildung der Sprache überhaupt und der philosophischen Sprache speciell eine Verengerung des Begriffes mehr als wahrscheinlich erscheinen lasse. Die sinnliche Gewißheit, welche bei den ungebildeten Menschen stattzufinden pflegt, pflegt oft in größerer Stärke aufzutreten, als die wissenschaftliche bei den gebildetsten. Während also zu den homerischen Zeiten und noch später bis zur Entwicklung eines ausgeprägten philosophischen Sprachidioms der Unterschied zwischen λόγος und μῦθος noch ein verschwimmender blieb, so tritt er in der platonischen Philosophie schon mit merklicher Schärfe hervor. So war die Grenze zwischen Lehren und Erzählungen bestimmt genug gezogen, der Grund des Unterschiedes zwischen beiden mit möglichster Genauigkeit angegeben, so daß man die eigentlichen Mythen von den philosophischen Lehrsätzen durch die verschiedene Art ihrer Beglaubigung unterscheiden konnte. Plato erwartet für diese Partieen seiner Philosophie einen ähnlichen Glauben, wie ihn vielleicht eine alte Tradition oder das Ansehn des Erzählenden oder die Quelle, aus welcher der Erzähler es geschöpft zu haben vorgiebt, in Anspruch nimmt. Und da Plato selber diese Einlagen von den dialektischen Theilen seiner Dialoge durch die Bezeichnung μῦθος unterscheidet, so würde dies offenbar keinen Sinn haben, wenn nicht ein Vortrag von besonderer Art damit angedeutet werden sollte. Ja, noch mehr! er führt, um das Authentische dieser Berichte hervorzukehren, einen Gewährsmann als Autorität an, dessen Vaterland und Namen sogar er mitunter nicht verschweigt. Vielleicht könnten wir also annehmen, daß Plato unter Mythen diejenigen Theile seiner Darstellung verstanden habe, welche ihre Ueberzeugungskraft nicht von innern, aus der Sache selbst entlehnten Vernunftbeweisen, sondern von der Autorität, sei es der Volksreligion oder der Tradition oder des Dichters, erhalten sollen.

Bevor wir aber zu dem eigentlichen Inhalt und Kern der platonischen Mythen übergehen, bleibt uns noch eine Thür zu passiren übrig, nämlich die Ansichten des Philosophen selbst, welche er in Betreff dieser mythischen Darstellungen in den betreffenden Dialogen äußert. Die Reihe dieser Dialoge eröffnet passend das große, kosmogonische Gemälde im Timäus, da dieser Dialog sich durch seinen beinahe von Anfang bis zum Ende dahinziehenden mythischen Inhalt vor allen andern auszeich-

2) Seine Hauptansicht über die mythische Komposition Plato's hat er niedergelegt in der Schrift: „Ueber Platonische Mythen, insbesondere den Mythus im Platonischen Phädrus. Hanau 1854. 4.

3) Vergl. Eberhard, Neue vermischte Schriften. Halle 1788, p. 378 ff.

net. In selbigem Dialoge bildet die Einleitung zu seiner Ansicht über Mythen die Behauptung[4]), es gäbe zwei Kategorieen von Dingen, die eine sei ewig und unveränderlich, keinem Wechsel unterworfen, überhaupt nie entstanden, die andere dem Wechsel und der Veränderung unterworfen und überhaupt entstanden. Die letztere Kategorie könne mit Hülfe des Verstandes begriffen werden, zu der Anschauung der ersteren eröffne nur die sinnliche Wahrnehmung den Weg. Wenn es erlaubt ist, auf diese metaphysischen Verhältnisse die Terminologie der neuern Wissenschaft anzuwenden, so macht Plato einen fast augenfälligen Unterschied zwischen dem absoluten Sein und dem mit der Endlichkeit behafteten Dasein. Jenes absolute Sein, welches von Ewigkeit her ist, hat selbstverständlich auch das Attribut der Unendlichkeit und Unveränderlichkeit für sich, während das endliche oder Dasein einer Veränderung unterworfen ist, einem unaufhörlichen Werden, welches seinem Begriffe nach entweder in dem untergeordneten Begriff des Entstehens, d. h. dem Werden aus dem Nichts, oder in dem des Vergehens, d. h. dem Werden aus dem Sein sich ausprägt. Jenes unabänderliche und ewige Sein aber enthält zu gleicher Zeit in seiner Beziehung auf die Erschaffung der endlichen Welt für den Werkmeister oder Schöpfer des Universums das vollkommene Urbild oder Muster, das *ἀγέννητον παράδειγμα*[5]), und die relative Vollkommenheit, Schönheit und Zweckmäßigkeit der erschaffenen Dinge wird bei Plato durchaus abhängig gemacht von der größeren oder geringeren Intension, mit welcher der Schöpfer in der Anschauung jenes Urbildes bei dem Akte der Erschaffung selbst verweilte. Die Annahme unseres Philosophen selbst geht dahin, daß die sinnlich wahrnehmbare Welt, deren Schönheit und Zweckmäßigkeit allerdings in der Ueberzeugung und Naturanschauung besonders der griechischen Nation vor allen andern Nationen des Alterthums inhärirte, ein vollkommenes Abbild jenes großen ewigen Urbildes, und daß der Schöpfer selbst das vorzüglichste Wesen sei, das überhaupt gedacht werden könne. Kurz darauf äußert sich Timäus[6]) entschuldigend über die in Aussicht gestellte mythische Erörterung, in welcher er je nach der Verschiedenheit der Objekte des Wissens oder Glaubens entweder eine wirklich wahre Auseinandersetzung oder wirklich begründete Vernunftbeweise verlangt, oder auf der andern Seite eine Form der Beweisführung, welche basirt auf dem Glauben und sich nur zu dem Gipfel der Wahrscheinlichkeit erheben kann. In Folge dieser Hypothese ist die ganze Rede des Timäus, welche sich verbreitet über Gott, über die Erschaffung der Welt, die Hervorbringung der Weltseele, der einzelnen Götter, Dämonen

---

4) p. 27 D. *Ἔστιν οὖν δὴ κατ᾽ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε, τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ, κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν· πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.*

5) Timaeus, p. 52 A.

6) p. 29 B. *ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους καὶ καθ᾽ ὅσον οἷόν τε ἀνελέγκτους προσήκει λόγους εἶναι καὶ ἀκινήτους, τούτου δὲ μηδὲν ἐλλείπειν.*

und Menschen und endlich sogar über die Organisation des menschlichen Leibes, über die Materie, die Elemente, die Krankheiten, Schäden und überhaupt Affekte leiblicher und geistiger Art, von einem reichen Gewebe von Mythen durchzogen, oder, um es mit andern Worten zu sagen, in derjenigen Redeweise behandelt, welche mit Hülfe einer der Sinnenwelt entlehnten Aehnlichkeit die Probleme der unsichtbaren Welt der Wahrheit annähernd zu lösen sucht. Diese Redeweise nennt Timäus selbst zu wiederholten Malen nicht *λόγος*, sondern *μῦθος*. Im Laufe seines Vortrages kommt er sogar hier und da auf die Gründe mythischer Behandlungsweise zurück. Als er z. B. die Behauptung ausgesprochen hat, daß die Welt, wie ein der Vernunft theilhaftiges Wesen, ohne vernunftbegabte Seele nicht existiren könne, und die Form des Weltganzen als eine von Gott hervorgebrachte beschrieben, erklärt er, wie Gott das Universum mit einer Seele habe begaben können, und fügt auch hier die Entschuldigung für die Theorie seiner Wahrscheinlichkeitsbeweise hinzu, daß die Kompetenz derselben auch hier dem Zufall anheimfiele[7]). Aehnlich verhält es sich mit der Stelle über die Dämonen, wo wir ebenfalls das Geständniß gerechtfertigt finden: *Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι μεῖζον, ἢ καθ᾽ ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ᾽ ὡς οἰκεῖα φάσκουσιν ἀπαγγέλλειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον.* Dann vermengt er mit seinen Sätzen die Mythen der alten Naturdichter und Philosophen, wie sie von der ältesten Zeit mit ihrem ganzen kosmogonischen Inhalt der Volksreligion überkommen und von derselben befestigt waren. Ferner bittet der Philosoph bei seiner Exposition über die Natur oder das Wesen der Elemente wegen der Schwierigkeit der vorliegenden Probleme die Gottheit folgendermaßen um Beistand: *θεὸν δὴ καὶ νῦν ἐπ᾽ ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασώζειν ἡμᾶς ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν*[8]). Maßgebend ist außerdem die Stelle, wo Timäus die Unzulänglichkeit der menschlichen Einsicht schildert, weil sie, in sinnliche Eindrücke versenkt, das wahre Wesen der Dinge und insbesondere das Wesen des Weltganzen u. s. w. nicht erfassen könne. Er bedient sich unter andern folgender Worte: *Ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλ᾽ ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄϋπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τ᾽ ἀληθὲς λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν, ἐπείπερ οὐδ᾽ αὐτὸ τοῦτο· ἐφ᾽ ᾧ γέγονεν, ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα κ. τ. λ.*[9]) Nach Aufzählung der in Frage stehenden Belegstellen im Timäus müssen wir nothwendiger Weise auch auf ähnliche Aussprüche in den andern Dialogen, in denen eine Rechenschaft des mythischen Verfahrens enthalten ist, verweisen[10]). Vor allen andern ist hier namhaft zu machen der Kritias, welcher sich unmittelbar an

---

7) p. 34 C. *Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο ὁ θεὸς νεωτέραν· οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι, πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου ξυνέρξας εἴασεν· ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος, ὡς δέσποτιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ.*

8) p. 48 D.

9) Vgl. p. 52 B. Wohl zu berücksichtigen für die Würdigung der Mythen ist auch ein Ausspruch des Maxim. Tyr. dissert. X., 5. p. 175: *πραγμάτων γὰρ ὑπ᾽ ἀνθρωπίνης ἀσθενείας οὐ καθορωμένων σαφῶς εὐσχημονέστερος ἑρμηνεὺς ὁ μῦθος.* Vgl. Phaed. p. 85 D.

10) S. oben.

den Timäus anzuschließen scheint, da nicht nur die Identität der auftretenden Personen, sondern auch die schlagende Analogie des Objektes uns zu dieser Annahme treibt. In diesem Dialoge haben wir den wohlbegründeten Ausspruch: *Περὶ δὲ δὴ θεῶν ἴσμεν ὡς ἔχομεν· ἵνα δὲ σαφέστερον ὃ λέγω δηλώσω, τῇδε μοι συνεπίσπεσθε· μίμησιν μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν ῥηθέντα χρεὼν που γενέσθαι*[11]). Betrachten wir ferner die mythische Einkleidung im Phädrus! Sokrates hat versprochen, zu Ehren des Gottes Amor in seiner wohlthätigen, auf das ganze Menschengeschlecht heilsam wirkenden Kraft eine Rede zu halten, welche er selbst wegen des Inhalts der vorangehenden eine Palinodie, einen Widerruf zu nennen sich erlaubt[12]). Da nun das Thema nicht rein philosophischer Art ist, sondern mit einer starken kosmogonischen Mischung versetzt, so ist er genöthigt, beinahe vom Ei der Leda anzufangen, nämlich von dem Wesen des göttlichen und menschlichen Geistes, von den passiven und aktiven Zuständen beider, und die ganze Beweisführung nimmt ihren Ausgangspunkt von dem Hauptbeweise, durch welchen die unsterbliche Natur des Geistes erhärtet wird. Danach fährt Sokrates also fort: „Wenn aber das sich so verhält, daß das selbst sich Bewegende nichts Anderes ist, als die Seele, so dürfte wohl die Seele nothwendig ein Nichtgewordenes und Unsterbliches sein." Ueber die Unsterblichkeit selbst ist das ausreichend. Den Begriff derselben aber müssen wir in folgender Weise darstellen: zu sagen, wie sie beschaffen ist, bedarf jedenfalls und durchaus einer göttlichen und ausführlichen Darstellung, einer menschlichen und minder umfassenden aber, womit sie zu vergleichen ist[13]). Nach dieser Entschuldigung werden wir sofort in die magischen Kreise des Mythus[14]) gebannt: wir sehen den Geist in einen Wagenlenker verwandelt, beschwingt, im Aether fliegend und das Universum umkreisend; wir sehen ferner mit unserer Phantasie den Olympischen Herrscher als obersten Leiter des beflügelten Wagens und pfeilschnellen Gespanns, in seiner Begleitung eine unermeßliche Schaar von Göttern und Dämonen, welche in zwei Ordnungen getheilt sind. Wir schauen im Geiste das herrliche Schauspiel des Urzustandes der Seele, wie sie lebt in der Nähe der Gottheit und von dem Glanze derselben, wir verfolgen die Pfade der Götter an die Enden der Welt und in die überweltlichen Regionen u. s. w. Blicken wir sodann auf den Ausspruch der Diotima im Gastmahl, bevor sie den Mythus über die Entstehung und Abkunft des Eros beginnt[15]): *Πατρὸς δέ, τίνος ἐστὶ καὶ μητρός, Μακρότερον μέν, ἔφη, διηγήσασθαι, ὅμως δέ σοι ἐρῶ.* Ueber die Schwierigkeit

---

11) p. 107 B.

12) Phaedr. 243 B.: *πειράσομαι αὐτῷ ἀποδοῦναι τὴν παλινῳδίαν.*

13) Wir können nicht umhin, bei dieser Gelegenheit eine Ansicht zu belächeln, welche ein gewisser Trautmann in seiner Dissertation: De Fonte ac Fine Philosoph. Platon. (Vratisl. 1835) p. 14. geäußert hat. Er behauptet nämlich, daß, wie überhaupt alle Mythen, so auch der vorliegende aus dem Orient entsprungen sei. Allerdings finden sich in den Philosophieen der verschiedenen Völker, besonders da, wo ihre Objecte dem Bereich der dialektischen Möglichkeit in den Bezirk des Mythischen und Mystischen entwischen, allerlei Analogieen, welche ihren Grund zwar in der Analogie des menschlichen Denkvermögens, nicht aber in einem Ideentauschhandel verschiedener Nationen suchen.

14) Sehr viel Wahrscheinlichkeit hat die Zurückführung des Mythus auf eleatischen Ursprung für sich, besonders nach einer mit den Fragmenten des Parmenides (p. 28 ed. Karsten) angestellten Vergleichung, obgleich es ebenso wahrscheinlich bleibt, daß Parmenides wiederum die Keime desselben den früheren Dichtern verdankt. Für unsere Annahme sprechen außerdem folgende Gewährsmänner: Hermias in Phader. p. 125: *οὐ πρῶτος δὲ ὁ Πλάτων ἡνίοχον καὶ ἵππους παρέλαβε, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ οἱ ἔνθεοι τῶν ποιητῶν, Ὅμηρος, Ὀρφεύς, Παρμενίδης.* Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 112 sqq.: *Ἐν τούτοις Παρμενίδης ἵππους μέν φησιν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὁρμάς τε καὶ ὀρέξεις.*

15) p. 203 B.

desselben Objektes ergeht sich auch Sokrates im Phädrus p. 265 B., indem er sich auf die vorangegangene Palinodie bezieht, mit dem Bemerken, daß sie in der bildlichen Darstellung der Leidenschaft der Liebe vielleicht in etwas das Richtige getroffen, vielleicht anderwärtshin Abwege eingeschlagen hätte. Und auch darin, daß er den Eros in scherzhafter (spielender) Weise verherrlicht zu haben behauptet, liegt ein für die Würdigung der platonischen Ansicht über die Mythen nicht unwichtiges Moment. Der Scherz ziemt sich mehr für das kindliche, jugendliche, der Ernst für das gereifte Alter; deshalb ergötzt sich die Jugend an Fabeln und Mythen, das gesetzte Alter dagegen wendet sich der ernsten, ungeschmückten und ungeschminkten Betrachtungsweise zu. Da nun auch der Philosoph die außer dem Bereich der menschlichen Erfahrung liegenden, d. h. von Natur übermenschlichen und göttlichen Dinge zwar erfassen, aber nicht in ihre Tiefen einzudringen vermag, ist er genöthigt, sobald sich die Nothwendigkeit aufdrängt, über die Beschaffenheit dieser Dinge und über ihre Urgründe eine Erklärung und Rechenschaft abzulegen, einen wahrhaft naiven und kindlichen Standpunkt einzunehmen und als ein der Erhabenheit solcher Objecte nicht gewachsenes Individuum in das Gebiet des Mythus sich zu flüchten. Das Betreten dieses naiven Standpunktes wird auch im Politikos von dem Gastfreunde vollständig anerkannt[16]). Der Kürze wegen unterlasse ich es noch zuletzt, die Stellen dem Wortlaute nach zu berichten, welche im Phädon[17]) und Gorgias[18]) die betreffenden Mythen einleiten, da aus den bereits angeführten vollkommen hervorgeht, aus welchen Gründen und in welchen Fällen Plato seine Zuflucht zum Mythus genommen habe, obgleich, wie schon oben gesagt, hiervon kein absoluter Maßstab entlehnt werden darf für die relative Unzulänglichkeit der platonischen Dialektik; denn es finden sich in dem Umfange der platonischen Hinterlassenschaft einzelne Objekte in zweifacher, einmal in mythischer, ein andermal in dialektischer Darstellung. Diese einfache Thatsache widerlegt schon an und für sich das Hirngespinnst derer, welche den Mythen eine lückenbüßende, zusammenlöthende Kraft in der platonischen Philosophie zuschreiben. Dazu kommt, daß ein billiger, unbefangener Beurtheiler nur das von der Wissenschaft verlangt, was seinem Glauben nach ihre Leistungen nicht übersteigt. Sogar die Sophisten bedienten sich in ihren Vorträgen der Mythen, und Plato und Xenophon haben uns einige derselben aufbewahrt. Mitunter fand es Plato gerathen, der langausgedehnten Entwickelung irgend eines Hauptpunktes seiner Philosophie vorzubeugen, indem er sich den unabsehbaren Weg einer strikten dialektischen Entwickelung durch einen schlagenden Mythus, welcher zugleich den Vorzug größerer Anschaulichkeit für sich hatte, abkürzte. Der moralische und politische Zweck seiner Philosophie forderte in den meisten Fällen diese meist nur durch den Mythus erreichbare Anschaulichkeit, eine Tugend, der unsere heutige Wissenschaft wegen bedeutender Verringerung des Interesses weniger nachzustreben sich bemüht. Mußten also nicht in dem Falle die Mythen noch viel wünschenswerther und wesentlicher sein, wo ein der Untersuchung unterworfener Gegenstand ganz außer dem damaligen Horizont der Vernunft und Erfahrung schwebte, oder wo der Beweis einer Wahrheit mit zu viel Schwierigkeiten verknüpft war? Es läßt sich aber bei der damals kaum erst ins Leben tretenden, frischeren Entwickelung der griechischen Philosophie leicht erklären, daß das Vorkommen beider Fälle nicht zu den Seltenheiten gehörte. Aller-

---

16) p. 268 D. *Σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασαμένους· συχνῷ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προςχρήσασθαι, καὶ τὸ λοιπὸν, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν, μέρος ἀεὶ μέρους ἀφαιρουμένους ἐπ' ἄκρον ἀφικνεῖσθαι τὸ ζητούμενον οὐκοῦν χρή;*

17) p. 108 D. 114 D.

18) p. 525 A. und 527 A.

dings läßt sich vom heutigen Standpunkte der Wissenschaft aus, welche mit den Begriffen einer entwickelten Logik, einer detaillirten Psychologie operiren kann, die Schwierigkeit einer damaligen Beweisführung kaum ahnen, ganz abgesehen von den Hindernissen, welche die noch in den Anfängen begriffene Terminologie dem von Hause aus poetischen Schüler des eben so poetisch gestimmten Sokrates in den Weg legte. Das ist das formale Hinderniß, welches insonderheit bei der Behandlung schwieriger Punkte der platonischen Philosophie in den Weg tritt. Außerdem kommt noch eine innere Schwierigkeit hinzu, welche genau mit dem ganzen Standpunkte der uns vorliegenden Philosophie im Zusammenhange steht. Die Grundanschauung Plato's ging darauf hinaus, das Sein, und zwar nur das Sein zu erfassen, und zwar darum als Seiendes nur dasjenige zu erkennen, das keine Bestimmung an sich trüge, die nicht in dem Sein enthalten wäre oder irgendwie den Begriff des Seins alterirte. Demnach wird das Vorhandensein an sich seiender Wesen, der Ideen, zugestanden und alles gewordene Sein zurückgeführt auf die *παρουσία* oder *κοινωνία* mit diesem Ansichseienden. Das Werden wird auf diese Weise beinahe vollständig beseitigt und nur das bestimmte Sein der Objekte angenommen vermöge ihrer Inhärenz in den Ideen. Die aber hieraus unmittelbar entspringende Frage, wie ein Wechsel in dieses Inhärenzverhältniß kommen könne und wie ein solcher zu erklären sei, bleibt gänzlich unbeantwortet; denn die Aufgabe unseres Philosophen begnügt sich damit, das Werden in seinem Gewordenen erfaßt und auf ein dem Begriffe zugängliches Sein zurückgeführt zu haben. Nach dieser Theorie wird die Frage nach einem Werden der Dinge überflüssig, nicht aber das Verhältniß der Begriffe zu einander, das natürlich stets ein festes und sich gleiches Sein voraussetzt, so daß das Entgegengesetzte ein anderes Entgegengesetztes in sich aufnehmen kann. Das ist also die Konsequenz, welche Plato selbst aus seiner individuellen Anschauungsweise zieht, daß er das Werden als empirische Thatsache niemals zu erklären und darzustellen vermöge, wohl aber zurückzuführen auf den begrifflichen Seinsgehalt. Und darin liegt zugleich eine theoretische Begründung für die Auffassung von der Stellung des Mythus. Um jedoch nicht den Verdacht zu erwecken, als hätten wir vor der Aeußerung dieses Urtheils irgend einen wichtigen Punkt übergangen, welcher vielleicht das Gegentheil erhärten könnte, sollte nicht die Möglichkeit vorhanden sein, die eigentliche Ansicht Plato's vom Werden der Dinge in den Resultaten der mit p. 69 E im Phädon beginnenden Erörterung über das Verhältniß des Entstehens und Vergehens aufzufinden und sie mit dem im Laufe der vorangehenden Erörterung Dargestellten in Einklang zu bringen? Wir finden nämlich in dem Vorhergehenden die Annahme niedergelegt, daß Alles aus seinem Gegentheil entstehe, das Größere aus dem Kleineren, und umgekehrt, das Bessere aus dem Schlechteren, Leben aus Tod, Tod aus Leben. Aber man darf nicht verkennen, daß diese Annahme nur von den Dingen, nicht von den Begriffen geltend gemacht wird, daß Plato zu dieser Annahme nur durch die Auffassung der empirischen Thatsachen der Erscheinungswelt hingezogen ward, eine Annahme, welche ihm schließlich auch das Geständniß abzwingen mußte, daß alles zuletzt in ein und denselben Zustand, in den des Todtseins übergehen würde, sobald man die Kreisbewegung in dem Werden aufgehoben hätte. Daher kommen auch den im Werden befindlichen Dingen die Begriffe, welche wir ihnen beilegen, nur in comparativer und relativer Weise zu[19]). Nur nach dem Proceß der Fixirung erhalten

---

19) S. p. 103 B. *τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δὲ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει, τότε μὲν γὰρ, ὦ φίλε, περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ, νῦν δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνόντων ἔχει την*

wir die reinen Begriffe, die nicht ineinander übergehen können; aber indem sie in der Gestalt der Dinge nur in relativer Gestalt zur Erscheinung kommen, bilden sie mit den äußersten begrifflichen Gegensätzen zugleich Uebergangsbegriffe, die mit den Gegensätzen selbst je nach der Ordnung derselben sich recht wohl vertragen und dadurch eben in der Erscheinung die relative Gestalt oder den bestimmten Werdens- und Verhältnißzustand der Dinge hervorbringen. So setzt der Uebergang des Wachens und Schlafens in einander die Mittelbegriffe des Einschlafens und Aufwachens unbedingt voraus; so wird das Relative qualitativ nur mittelst des Quantitativen. Wenn nun das Werden selbst als die Kreisbewegung des Dinges durch diese Begriffsreihen hindurch in ihrer relativen Gestalt bezeichnet wird, so ergiebt sich daraus, daß Plato ein absolutes Werden, ein Anfangen und Entstehen aus Nichts oder ein Aufhören und Aufgehen in Nichts gar nicht kann gelten lassen, sondern für das werdende Ding jedesmal einen Seinszustand voraussetzt, nur mit einer andern Bestimmung, als eben die ist, in welche es nunmehr eintreten soll. Dieses Sein muß, als Zustand gefaßt, relativ das Entgegengesetzte von dem sein, in welches das werdende Ding übergeht. Aus der Kollision dieser positiven Bestimmung mit der bereits festgesetzten negativen geht einerseits die Unmöglichkeit für die Dialektik hervor, das Werden der Dinge als solcher darzustellen, und damit die Nothwendigkeit eines ergänzenden, die Lücke ausfüllenden Hülfsmittels, andererseits, nämlich in Bezug auf die negative Bestimmung, entspringt ein für die Anwendung dieses Hülfsmittels der mythischen Darstellung äußerst wichtiges technisches Gesetz. Wenn nämlich der Mythus sich damit beschäftigt, den bestimmten Zustand eines Dinges vorzuführen, so muß er nothwendig ausgehen von dem relativ entgegengesetzten Zustande desselben Dinges und zwischen beiden die Uebergangsmomente in der Form eines historischen Zusammenhangs ergänzen. Wie wesentlich und wichtig diese Bestimmung für den Mythus überhaupt und speciell für die Kategorie des psychologischen Mythus, wie wir ihn nennen wollen, sei, erhellt schon daraus, daß aus ihr die Hypothese von einem Präexistenzzustande der Seele mit überraschender Nothwendigkeit resultirt.

Da nun, wie wir oben gesehen, die platonische Philosophie sich nicht den Zweck setzte, das Werden der Dinge darzustellen, und der Mythus einen Ersatz für diesen Mangel bilden soll, so werfen wir auch ganz natürlich die Frage auf, an welchen Stellen das Bedürfniß der mythischen Darstellung hervortritt und zwar: 1) bei welchen Objekten, 2) an welchen Stellen der Dialoge. In Betreff der Objekte muß man einräumen, daß alle Gegenstände der Erfahrung, da sie geworden sind, einer mythischen Behandlung unterworfen werden konnten. Und daß diese Gegenstände nicht ganz und gar von der Darstellung ausgeschlossen wurden, davon liegt der Hauptgrund in der Natur des menschlichen Denkens und seiner Stellung den Objekten gegenüber. Denn die Seele des Menschen kann unmöglich gegen die Erscheinungswelt eine so schroffe Stellung einnehmen, immer drängt sich letztere wieder in den Kreis des Denkens ein. Ferner wurde die vollkommene Entwickelung der platonischen Dialektik, welche ihren wesentlichen Nerv in der ontischen Weltanschauung hatte, dadurch beeinträchtigt, daß der Philosoph überall auf Objekte der Erfahrung stieß, die er nicht so ohne Weiteres bei Seite schaffen,

---

ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα· αὐτὰ δ' ἐκεῖνα οὐκ ἄν ποτέ φαμεν, ἐθελῆσαι γένεσιν ἀλλήλων δέξασθαι. Es wird an dieser Stelle offenbar eine Unterscheidung gemacht zwischen dem τὸ ἐν ἡμῖν ἐναντίον und dem τὸ ἐν τῇ φύσει ἐναντίον, ähnlich wie p. 102 D: οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος, und man versteht leicht die Bedeutung des τὸ ἐν τῇ φύσει ἐναντίον, nämlich als Begriff des Entgegengesetzten in seiner Abstraktion von den Dingen.

sondern an denen er seine Dialektik herumtummeln sollte, um die Resultate seiner Philosophie besonders für die Nation nützlich und fruchtbringend zu machen. Das ist ein Interesse, welches die platonische Philosophie zwar mit andern Philosophieen gemein hat; aber sie mußte dieses Interesse um so mehr haben, je enger sie sich an den sokratischen Standpunkt und an die nationalen Bedürfnisse anschloß. Da also der Inhalt der Erfahrungswelt alle Theile der Philosophie durchzieht, so mußte auch der Mythus in allen Theilen desselben eine Stelle finden. Nun aber sind Natur und Staat die umfangreichsten Gestaltungen der Erfahrungswelt; und zwar gehört die Natur ausschließlich derselben an und bildet einen deutlichen Gegensatz zu der reinen Dialektik und der Ideenlehre, kurz, zu den transscendenten Objekten des Erkennens; der Staat aber ließ sich von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachten, rein begrifflich, d. h. wie er sein soll, und zweitens, wie er ist, d. h. wie er geworden ist. Der erstere Standpunkt ist der rein platonische, welcher, im starken Kontraste mit den wirklichen Zuständen der Gesellschaft, schon dieses Kontrastes wegen einer Ergänzung bedurfte, und diese findet er in dem Mythus, besonders in dem, welcher sich uns im Staatsmann präsentirt, dem Mythus von den beiden Weltaltern. Von entschieden größerer Wichtigkeit war die Behandlung eines Objektes, welches dem Philosophen geringere Schwierigkeiten bereitete, des Objektes der Seele, deren verschiedene und mannigfaltige Zustände dem aufmerksamen Beobachter nicht nur täglich, sondern auch in dem Umfange einer längeren Empirie entgegentreten und unwillkürlich die Frage nach dem Grunde aufdrängen mußten, eine Frage, deren Lösung mit Gewalt den psychologischen Mythus von der Präexistenz in seinen mannigfachen Schattirungen und seiner poetischen Fülle herbeizog, wie wir ihn zuerst im Phädrus niedergelegt finden, eine Frage, deren Lösung, wenn auch auf diesem Wege, die Pforten zu der Beseitigung schwererer Probleme öffnete, da die Erkenntniß von den verschiedenen Kräften, Fähigkeiten und Zuständen der Seele die Basis bildete, auf welcher der Philosoph seine Ansichten von den verschiedenen Zweigen des menschlichen Wissens, von den politischen und socialen Verhältnissen u. s. w. zu einem harmonischen Ganzen aufbauen konnte. Zu gleicher Zeit war der psychologische Mythus weniger seinem Inhalte, als seiner Form nach, für alle späteren Kompositionen der Art mustergiltig. Nachdem wir somit eingesehen haben, daß eine mythische Darstellung überall da eintritt, wo in der platonischen Lehre eine Kollision zwischen dem wahrhaft Seienden, das in streng begrifflicher Untersuchung, und zwischen einem Werdeprozeß, der in einer ergänzenden Anschauung die entsprechende Form verlangt, stattfindet, so führt uns dieses Resultat auch zur Beantwortung der Frage, an welchen Stellen der Dialoge diese Darstellungsform erheischt wird, vorzüglich wenn wir, wie es billig ist, den Dialog als ein dramatisches Kunstwerk, das seine Knoten hat, betrachten.

Die dialektische Erörterung hat es nur mit Begriffen zu thun; aber da sich diese Begriffe in eine Art Verbindung setzen mit den Dingen der Erscheinungswelt, so setzen sie entweder eine Genesis des Seienden voraus, so daß eine Begriffsreihe aus jenem als die Folge für das subjektive Erkennen hervorgeht, oder ein System in sich abgeschlossener Begriffe hat einen bestimmten Zustand der Realität der Erkenntniß, der zum Bewußtsein gebracht wird, zur Konsequenz. In diesem Falle verlangt die begriffliche Erörterung einen Abschluß in der Anschauung eines Zustandes, welcher eine nothwendige Folge der reinen Denkentwickelung ist. Da nun die Betrachtung der Dinge und Thatsachen, welche eine Genesis voraussetzen, vorzüglich an zwei Stellen der Dialoge stattfindet, zu Anfang und zu Ende, und bei dieser Betrachtung immer für die Dialektik der Mythus einzutreten pflegt, so bildet der Mythus am Anfange immer die Basis der folgenden rein dialektischen Erörterung, welche den Kreis ihrer Begriffe größtentheils auf die vorhergehende Anschauung des Gewordenen zurückführt, im zweiten

Falle wird er konstruirt, um eine rein begriffliche Erörterung abzuschließen und die aus derselben entspringenden Zustände in einer imposanten Anschauung vorzuführen. Eine leicht erklärliche Ausnahme von beiden Fällen macht der Timäus. Denn da die ganze Natur dem Gebiete des Werdens anheimfällt, so bildet die ganze ausführliche Behandlung der Physik darin einen großen Mythus und, wie Deuschle[20]) ganz passend bemerkt, ist es schwer zu entscheiden, ob man richtiger sagt, „die dialektische Betrachtung der Natur sei von mythischen Elementen ganz durchzogen, oder der Mythus von der Natur erscheine hier in annähernd dialektischer Form." Wenden wir die Theorie von dieser Eintheilung der Mythen auf einzelne derselben an, so liegt auf der Hand, daß der Mythus im Phädon und im 10. Buch der Politie zu der zweiten Klasse zählen, während der im Phädrus der ersten angehört. Der Mythus im Symposion soll nach Susemihls[21]) etwas übereilter Ansicht eine vollkommene Abnormität von der sonstigen Mythenbildung unseres Philosophen liefern. Zwar hat der um die platonische Philosophie nicht wenig verdiente Mann späterhin (Neue Jahrb. für Phil. Bd. 68 Heft 6, p. 598) seine Ansicht etwas modificirt; aber wir können darauf überhaupt jetzt nicht ausführlicher eingehen, da nur eine Gesammtbetrachtung der Mythen oder eine Summe der Kritik über die einzelnen Mythen die richtigere Ueberzeugung anzuregen vermag, daß eine Trennung zwischen unbewußten und nothwendigen, oder bewußten und willkürlichen Mythen nicht zulässig sei. Und wenn dieselbe Lehre theils mythisch, theils dialektisch behandelt wurde, wie die Vergleichung von Phädrus und Phädon beweist, so hat Susemihl ja selbst (Neue Jahrb. a. a. O. p. 558) das Richtige getroffen mit der Ansicht, daß einer früheren Stufe der platonischen Philosophie Manches noch in der Form des Werdens erscheine, was in der weiteren Fortbildung sich bereits zu einem festen Sein mit dogmatischem Inhalte koncentrirt hat. Das Mythische in der platonischen Philosophie beschränkt sich aber nicht nur auf die abgerundeten Mythen, wie wir sie in den einzelnen Dialogen aufzählen können, sondern es ist auch noch in kleineren, unbedeutenderen Spuren hier und da durch die übrigen Theile dieser Philosophie zerstreut. Ich möchte allerdings Jeden vor dem Irrthume warnen, das sogenannte Allegorische hiermit zu konfundiren; denn es wird in dem Mythischen nie etwas Anderes gesagt, als gedacht werden müßte. Dagegen ist das Mythische vielfach, besonders was den einzelnen Ausdruck anbelangt, mit allegorischen Elementen verknüpft; diese muß man ausscheiden, in ihre eigentliche Gestalt verdolmetschen, damit man nicht in die Verlegenheit von Mißverständnissen komme. Das an und für sich Mythische trägt seinen eigenthümlichen Charakter, der sich weniger definiren, als mit unbefangenem Geiste herausfühlen läßt, und dessen Verständniß nothwendigerweise abhängig ist von der Einsicht in das Wesen der Thatsachen, welche den Mythus erheischten, und in die Hauptbeziehungen derselben, welche auf die Darstellung Plato's unmittelbar ihren Einfluß übten. Die Form der historischen Entwickelung ist von keiner hervorragenden Bedeutung für den Mythus, wohl aber die mythische Anschauung, welche, obgleich individuell, doch von ebenso dogmatischer Bedeutung ist, als eine reine Begriffsreihe, insofern, als sie den begrifflichen Inhalt umschließt. Die platonische Philosophie hat ihre eigenthümliche innere

---

20) a. a. O. p. 11.

21) Im Prodromus platonischer Forschungen, S. 52: „Dieser Mythus unterscheidet sich wesentlich von allen sonstigen platonischen Mythen, in welchen das Erkennen und die mythische Anschauung noch nicht auseinander getreten sind; er ist mit philosophischem Bewußtsein und künstlerischer Weisheit geordnet. Wozu denn aber, möchte man fragen, ein Spielen mit der mythischen Form? Vielleicht gerade wegen des Kontrastes gegen den Aristophanes, vielleicht auch gegen die mythologischen Argumente der übrigen Vorredner, also um zu zeigen, wie nur der eigentliche Philosoph auch diese Form philosophisch, d. h. durchsichtig für den Gedanken verwenden kann."

Denkform, und das Mythische gehört mit dazu, ist ein nothwendiges Ergänzungsglied derselben. Denn so sehr auch Plato sich bemüht, von den Dingen der Erscheinungswelt zu abstrahiren, immer drängen sie sich ihm auf. Das menschliche Denken hat sich zum großen Theil an ihnen gebildet und geformt; trotz alles Sträubens wird es daher zu ihnen hingezogen und vermag sich in keiner Weise total von ihnen zu emancipiren. So wurde auch Plato durch die nothwendige Forderung der Erscheinungswelt an die Philosophie, ihr Wesen zu erklären, zu dem lebendigen Erfassen der Natur, des Lebens und seiner reichhaltigen Gestaltungen genöthigt, und hieraus resultirte die ihm originelle Form des Mythus. Während sich also das Prachtgebäude eines Dialoges vor unsern Augen wie ein erhabenes Drama durch eine Fülle von Begriffen und dialektischen Gegensätzen entfaltet, sehen wir als ein nothwendiges Surrogat den Mythus als episches Element hinzutreten. Und diese Mythen hängen mit dem innersten Gehalt der platonischen Philosophie so eng zusammen, daß diese ohne jene Zuthat gar nicht denkbar wäre. Dennoch können wir nicht umhin, zu behaupten, daß die wesentlichsten und wichtigsten Wahrheiten dieser Philosophie schon vollständig ausgebildet waren, bevor für Plato der Mythus möglich oder wesentlich ward; mit dem Eintreten der Mythen können wir in der platonischen Philosophie den sokratischen Standpunkt für überwunden ansehen. Und insofern dürfte der alten Tradition, welche den Phädrus als das Erstlingswerk Plato's bezeichnete, Glauben zu schenken sein, da der Phädrus, wenn auch nicht überhaupt den Anfang von Plato's schriftstellerischer Thätigkeit, so doch entschieden den Durchgangspunkt des platonischen Philosophirens durch den sokratischen Standpunkt zu jenem specifisch platonischen, d. h. mythischen repräsentirt, denn die vorhergehenden Dialoge gehören ihrem Inhalt nach mehr der sokratischen, als der platonischen Philosophie[22]) an. Mit dem Phädrus und seinem mythischen Gehalt hatte Plato den ersten Anlauf zur Bewältigung der Dinge des Werdens gethan und war siegreich aus diesem Konflikte hervorgegangen. Vorläufig nehmen wir diesen Sieg an und erklären daraus die nun folgende Periode, wo sich die Dialektik in freier und ungebundener Weise an und für sich erging, bis sie den ihr gesetzten Inhalt bewältigt hatte. Dann folgt eine neue Periode, in welcher sich Plato bemühte die Dialektik mit der Erscheinungswelt vollständig in Einklang zu bringen, und diese Absicht veranlaßte wiederum das Vorwiegen des mythischen Elementes[23]).

Wegen Mangels an Raum müssen wir leider davon abstrahiren, nachzuweisen, in welcher Ausdehnung der Begriff der Seele und der Unsterblichkeit vor Abfassung des Phädrus ausgebildet war. Im Phädrus selbst aber, auf den wir nunmehr zu sprechen kommen, tritt der genannte Begriff bestimmter, als in den vorhergehenden Dialogen, in den Vordergrund, und es wird auch der Gegensatz der Ideen- und Erscheinungswelt schärfer, als in irgend einem früheren Dialoge, gefaßt. Die Seele erscheint zum ersten Male als das höchste Princip der Bewegung, als ursprüngliche, unerschöpfliche, bewegende

---

22) In der Frage über die Abfassungszeit des Phädrus stimme ich vollkommen mit Susemihl, Hermann und Steinhart überein, indem ich das Jahr 389 v. Chr. als das betreffende bezeichne, wie sehr auch der neueste Forscher auf diesem Gebiete F. Ueberweg in seinen: „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften u. s. w." Wien 1861. 8. S. 252 ff. zu erhärten sucht, daß man in der Annahme der Zeit noch zwei Jahre weiter fortschreiten, also auf das Jahr 387 kommen müsse.

23) Dafür sind der Timäus und der Versuch im Kritias kompetente Zeugnisse. Unter den eigenthümlichen Formen, in welchen sich das Mythische bei Plato in geringeren Spuren aufbewahrt findet, möchte ich besonders auf die Hypostasirung von Persönlichkeiten, die eine Sache geschaffen, gebildet oder entwickelt haben sollten, als etwas ganz Charakteristisches aufmerksam machen. Hier ist vor Allem von großer Bedeutung und von speciell sprachphilosophischem Interesse die Einführung des Onomatheten im Kratylus.

Kraft aller Dinge, so daß uns die Grundansicht der Naturphilosophie in geläuterter Form ausgeprägt erscheint. Da nun aus der Ursprünglichkeit dieser Bewegung zugleich ihre Anfangs- und Endlosigkeit, also ihre Ewigkeit gefolgert wird, haben wir im Phädrus den ersten philosophischen Beweis für die Unsterblichkeit gegeben[24]). Auf diesem Wege fand sich jedoch das Hinderniß, daß die Ewigkeit der Seele noch nicht die Fortdauer, wenigstens nicht die selbstbewußte der einzelnen Seelen bewies. Um also eine total pantheistische Konsequenz zu vermeiden und die Fortdauer der Seelen, wenn nicht für das philosophische Bewußtsein, so doch für den Glauben zu sichern, nahm Plato seine Zuflucht zu der Vorstellung der Pythagoreer von einer Wanderung der Seelen durch die verschiedenen Weltgebiete, doch in so idealer Ausschmückung, daß er die einzelnen Seelen vor ihrem Eintritt in das irdische Dasein mit den Göttern leben und nach dem Anschauen der ewigen Ideen ringen läßt, welche hier bereits in dem Zustande unbeweglicher Ruhe verbleiben. Deshalb bilden sie auch das Objekt der Reminiscenz an das frühere Dasein, nicht mehr die wirklichen Gegenstände, wie im Menon. Das Problem ihrer Fortdauer nach dem Tode dagegen findet sich nur in den dunkelsten Umrissen niedergelegt.

Im Symposion wird der Begriff der Unsterblichkeit gleich in den Vordergrund gestellt und als sein Urheber Eros, der Vermittler zwischen Göttern und Menschen, angegeben. Alle Formen und Schattirungen des Unsterblichkeitsbegriffs, insonderheit die Unsterblichkeit der Gattung, des Nachruhms, der Gutes und Schönes schaffenden und durch echte Philosophie die Seelen bildenden Wirksamkeit ꝛc. werden als Inhalt von der Thätigkeit des Gottes nachgewiesen; dagegen wird die andere Seite der Liebe, welche in dem eigenen Streben nach dem höchsten Gute, sowie nach Erkenntniß der Wahrheit besteht, und die durch dieses Streben bedingte Unsterblichkeit der einzelnen Seelen nur schwach berührt.

In beiden Dialogen aber, im Phädrus sowohl als im Gastmahl, blieben zwei große Lücken übrig, deren Ausfüllung der Philosoph im Phädon versucht hat. Denn im Phädrus hatte es der Philosoph unterlassen, die Seite der Präexistenz mit der Fortdauer nach dem Tode zu verbinden und dadurch den Begriff der Ewigkeit zu befestigen; im Gastmahl hatte er es vernachlässigt, die Unzerstörbarkeit der Seele und besonders ihrer höchsten Entwickelungsstufe, des denkenden und das höchste Gut sich zum Zwecke seiner Thätigkeit setzenden Geistes, nachzuweisen und durch das ewige Sein der Ideen, d. h. durch das unerschütterliche Objekt der geistigen Erkenntniß, zu begründen. Daß der Philosoph diese beiden Mängel durch den dritten Dialog dieser großartigen Trilogie, den Phädon, gedeckt hat, liegt klar auf der Hand, aber ebenso augenscheinlich ist, daß er in diesem Dialoge mit Berücksichtigung früherer und gleichzeitiger Philosophen, sowie des Volksglaubens und der Mysterien das größtentheils mit Erfolg gekrönte Streben nach einer Vereinigung von Glauben und Wissen offenbart. — Der so eben kurz angegebene Zusammenhang der drei Dialoge wird uns um so mehr einleuchten, wenn wir

---

24) Phaedr. p. 245. C. ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον u. s. w. Ferner sei die Seele ἀρχὴ κινήσεως· ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ᾽ ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο· ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. Diese Beweisführung kehrt wieder in den Legg. X, 891 E —896 E. Vgl. Cratyl. 400 A. Tim. 34 B. Gott habe die Seele nicht erst nach dem Leibe gebildet; οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου ξυνέρξας εἴασεν . . . ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο.

auf einige der wesentlichsten Details, die jenen Konnex vermitteln, unser Auge lenken. Da also, was zunächst den Phädrus betrifft, seinen Hauptinhalt die Lehre von der Seele bildet, so finden alle Postulate an die Erzeugnisse der Rhetorik ihre Befriedigung, zumal da alle derartige Probleme als dem Wesen der Seele immanent zu denken sind. Nun aber konnte eine rein abstrakte Betrachtung der Seele diesen Zweck nicht erfüllen, sondern die Darstellung des inhaltreichen, zum Leben nach Innen und Außen entwickelten Wesens derselben, sowohl wie es allen gemeinschaftlich ist, als auch in seiner Individualisirung. Die entwickelte Seele bietet eine so große, in alle Theile der Philosophie auslaufende Mannigfaltigkeit dar, daß sich die Fragen und Probleme nach dem Wie ihres Gewordenseins mit jedem Schritte häufen mußten. Und da die Seele ein fest bestimmtes, unwandelbares Sein haben muß und nur in einem Verbande mit der Ideenwelt steht, durch welche Verbindung sie erst zur wahren Erkenntniß befähigt wird; so haben wir bei der Entwickelung dieses Lebens ein aus zweierlei Fäden, denen des Seins und denen des Werdens, bestehendes Gewebe und als nothwendige Folge davon den großen Mythus, in welchem Plato die Enden dieser Fäden mit künstlerischer Hand zusammenflocht, weil seine Dialektik eben so wenig, wie die der modernen Philosophie, ausreichte, um die Genesis des Seelenwesens mit mathematischer Genauigkeit zu beweisen. Aber die Kunst in diesem Mythus ist eine so große, daß alle erkennbaren Unterschiede und qualitativen Bestimmtheiten auch äußerlich scharf gegen einander geschieden sind, und zugleich bietet diese Form der Darstellung den Vortheil, daß der Seele schon dasjenige als immanent gesetzt werden kann und gesetzt wird, was selbst eigentlich nur Resultat der Entwickelung sein kann, und daß umgekehrt auch dasjenige als der Seele immanent gedacht werden muß, was in der mythischen Anschauung als Resultat des Geschehens erscheint. Das ist einmal der merkwürdige Zwiespalt in der platonischen Weltanschauung, welcher sich auch bis hieher geltend macht, daß einmal das Genetische absolut negirt und dennoch wie durch eine Hinterthür zuweilen eingelassen wird. Mit Uebergehung des oft stark allegorisch gefärbten Ausdrucks, einer Partie, welche hinlängliche Berücksichtigung findet in der Abhandlung von Krische[25]), beschränken wir uns vorzüglich auf den Nachweis des Verhältnisses, in welchem der eigentliche Inhalt zu der mythischen Form steht, und die individuell platonische Anschauung zu den ihr unterliegenden Thatsachen der Psychologie. Ebenso setze ich die Einkleidung des ganzen Dialogs und die Stellung des Mythus als bekannt voraus. Der ganze Umfang des Mythus läßt sich passend in zwei Haupttheile trennen, die unter sich wiederum in demselben Verhältniß stehen, wie der zweite Abschnitt des ganzen Dialoges zu dem ersten. Nämlich der erste von p. 245 C—249 D sich erstreckende Theil betrachtet die Seele nach ihrem innern Wesen und den in ihr eingeschlossenen Kräften; der zweite macht den Eros zum Objekt; er bringt die Seele zusammen mit den Objekten der Außenwelt und zeigt die Eindrücke auf, die sie in der Seele machen, und die Wirksamkeit, welche dieser selbst, andern gegenüber, zu Theil wird. Der erstere Theil ist offenbar allgemeiner, der zweite specieller und theilweise zur Begründung des ersteren vorhanden. Von welchen Behauptungen der Philosoph in p. 245 C ausgeht, ist bekannt — da nun in dem Verlauf der Erörterung die Beantwortung von dialektischen Fragen, wie: Was ist ἀρχή? inwiefern ist das αὐτὸ κινοῦν eine ἀρχή, wie ist das Verhältniß zwischen κίνησις und γένεσις, σῶμα und ψυχή, und welche Unterschiede müssen in der Seele selbst gesetzt werden, mit den größten Schwierigkeiten für das vorliegende Objekt verknüpft war, so vereinigte der Philosoph schon der Anschaulichkeit wegen die Lösung aller solcher Fragen in einer einzigen Anschauung von der Sache, fixirte das Gesammtwesen der Seele

25) „Ueber Platon's Phädrus." Göttinger Studien 1848 S.

in einer Einheit, und diese Einheit ist abstrakt und zugleich in ihrer Allgemeinheit wieder in dem Begriff *ψυχὴ πᾶσα* gesetzt. Aus p. 245 E geht also auch deutlich hervor, daß man hier nicht nur die individuelle Seele, sondern auch die allgemeine Weltseele in Betracht ziehen solle. Zwar wird das Verhältniß beider zu einander in diesem Dialoge nicht angegeben, aber aus dem Timäus und dem „Staate" geht hervor, daß an eine Inhärenz der individuellen in der allgemeinen Seele zu denken sei; von einer Emanation der Einzelseele aus der Weltseele findet sich keine Spur, zumal da dieser Begriff mit der ontischen Anschauung Plato's auffallend contrastirt. Krische[26]) behauptet zwar: „Was Plato über Begriff und Wesen der Seele vorträgt, wird nicht mythisch, sondern in der reinen Form dialektischer Beweisführung dargelegt;" doch können wir ihm darin nicht beipflichten; denn das Logische ist im Sinne Plato's noch nicht gleichbedeutend mit dem Dialektischen. Und obgleich wir im Phädon sehen, daß dies Objekt auch einer rein dialektischen Behandlung fähig ist, weil die Begriffe dort frei und unabhängig sich entwickeln und erst gegen Ende, um die daraus gezogene Konsequenz anschaulich vorzuführen, in einen großen Mythus zusammengebunden werden, so ordnet sich doch hier das Begriffliche unbedingt dem Mythischen unter. Der Einwand ferner, daß auch in rein dialektischer Entwickelung zuweilen Begriffe als bekannt vorausgesetzt werden, läßt sich durch die Beobachtung zurückweisen, daß sie in früheren Erörterungen oder Dialogen schon vorgekommen sind und dann immer zu den erst zu entwickelnden Begriffen eine fast stereotype Uebergangsform bilden[27]). Das Hauptkennzeichen der mythischen Anschauung, wie in andern Dialogen, so auch hier, ist das, daß sie in Einem faßt, was in dem Sein der Seele selbst zeitlich geschieden werden muß, und also die Theile der Seele als immanent dem Wesen derselben in den Präexistenzzustand mit hineinversetzt. Durch diesen Prozeß werden die verschiedensten Schwierigkeiten, welche sich bei der Behandlung dieses Objektes der Speculation in den Weg stellen, gehoben und die leichteste Vermittelung mit der im Phädon behandelten Postexistenz der Seele angebahnt. Unter den Gedanken, welche hier noch in mythischer Hülle, später aber, im Phädon und andern Dialogen, in strengerer Form vorgetragen werden, sind vorzüglich drei zu erwähnen. Zuerst der Satz, daß keine Einzelseele, und wäre sie an sich auch die reinste und göttlichste, ohne einen Körper gedacht werden kann. Dies kann man nicht nur aus den Worten erklären, daß jede Seele sich stets des Leblosen annehme[28]), sondern es wird auch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß wir uns von Gott selbst zwar keinen deutlichen Begriff, aber doch auch keine andere Vorstellung machen können, als daß er ein unsterbliches, ungewordenes, von Ewigkeit her aus Seele und Leib bestehendes Wesen sei. Allerdings finden wir hierin geringe Keime des Pantheismus niedergelegt, doch solche, welche einer reineren Auffassung fähig sind; dagegen wird den einzelnen Göttern, unter denen schwerlich, wenn auch mit einer dem Volksglauben anbequemten Zahlenangabe, die um die Erde kreisenden Planeten und der Fixsternhimmel zu verstehen sind[29]), ausdrücklich ein Doppelwesen aus Seele und Leib zuge-

26) a. a. O. p. 48.

27) Wie es im Phaedon, p. 100 B. mit der Ideenlehre geschieht: *εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα· ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ ξυγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τήν τε αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν, ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχή.*

28) *πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου κ. τ. λ.*

29) Steinhart, Einl. p. 82 stellt sich diese Ansicht als unzweifelhaft hin. Vgl. Stallbaum, Prolegg. ad Phaedr. LXX. Krische, a. a. O. p. 63. Jamblich. Vit. Pyth. Vol. II, p. 108 ed. Kiessling: *ὅτι δὲ*

schrieben, wie wir es auch weiter ausgeführt sehen im Timäus. Mit ebenso großer Entschiedenheit spricht Plato hier auch den Satz aus, daß die Einzelseelen nicht minder unvergänglich sind, als die allgemeine Weltseele, da nach spätestens 10,000 Jahren jede einzelne Seele an den früheren Ausgangspunkt ihres himmlischen Umlaufs zurückkehren soll. Drittens finden wir in dem Bilde von dem Wagenlenker und dem gehorsamen und widerspenstigen Rosse die erste Spur von jener Dreitheilung der Seele, wie sie später im Staate und im Timäus in so bedeutender Gestalt wiederkehrt. Denn bei dieser Dreitheilung tritt als Mittelglied zwischen die Vernunft und das Sinnliche der Muth oder sittliche Wille. Dieser Dreiheit der begehrenden und wollenden Seele entspricht aber natürlich auch eine Dreitheilung der erkennenden, indem der gebietenden Vernunft die Erkenntniß, dem Willen die Meinung, der Begierde die sinnliche Wahrnehmung parallel läuft. Das sehen wir unter andern aus der Stelle, wo es heißt, daß die Seelen, die in Folge des Ungehorsams der Rosse das reine Sein nicht schauen konnten, sich mit der Nahrung der Meinung begnügen müssen. Und wenn hier, im Widerspruch mit der übrigen Darstellung, beide Rosse als ungehorsam bezeichnet werden, so soll damit gesagt sein, daß der Wille an sich weder gut noch schlecht ist, sondern erst im Dienste der Vernunft zu einem sittlichen wird; deshalb erscheint er hier, wo noch nicht von einem Kampfe der Vernunft mit der Sinnlichkeit, sondern nur von der natürlichen Hemmung des zu den reinen Ideen aufstrebenden Geistes die Rede ist, allerdings als eine Schranke desselben, da der praktische, nach außen drängende Trieb im Menschen überhaupt mit dem rein philosophischen Wissenstriebe nicht leicht in eine Harmonie gebracht werden kann. Merkwürdig ist es zwar, daß er die eben erwähnte Dreitheilung auch auf die Seele der Götter anwendet; indeß geht aus der Bemerkung, daß die Geschirre der Götter leicht gehen[30]), zur Genüge hervor, daß bei diesen erhabensten Individuen des Universums das Geistige und Sinnliche nie in Streit und grellen Widerspruch geräth, sondern zwischen beiden Principien eine ewige Harmonie obwaltet.

Die Präexistenz der Seele und ihre Fortdauer sind als feste Grundsätze ausgesprochen, wobei zugleich ihr irdisches Loos von ihrem früheren, und ihr zukünftiges von ihrem irdischen abhängig gedacht wird; aber die ethische Bedeutung der Seelenwanderung tritt hier noch nicht so in den Vordergrund, wie im Phädon, im Gegentheil fließt das Ethische mit dem Kosmischen dieser Vorstellung vielfach ineinander. Denn obgleich die edleren Seelen schon nach dreitausend Jahren in die himmlische Heimat zurückkehren, so wird doch nach zehntausendjähriger Wanderung zuletzt allen dieselbe Heimkehr zu Theil, wodurch das Ganze als ein nach ewigen Weltgesetzen unabänderlich bestimmter Kreislauf oder, wie

---

δώδεκα τάξεις ἐν τῷ οὐρανῷ φησιν εἶναι· πρώτην καὶ ἐξωτάτην τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν, ἐν ῇ ἐστιν ὅ τε πρῶτος θεὸς καὶ οἱ νοητοὶ θεοί, ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ, κατὰ δὲ Πλάτωνα αἱ ἰδέαι. κ. τ. λ. Entschieden tritt dieser Ansicht in der neuern Zeit entgegen Deuschle, a. a. O. p. 28, indem er passend bemerkt, daß Plato dieser astronomischen Auffassung der schwierigen Stelle ihm durch die Bemerkung vorbeugen zu wollen schiene p. 246 C: ἀθάνατον δὲ οὐδ᾽ ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες, οὔθ᾽ ἱκανῶς νοήσαντες θεὸν ἀθάνατόν τι ζῶον ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα. Außerdem wird durch die astronomische Deutung das Konkrete rein entgeistigt und zu einem bloß physischen Processe herabgesetzt. Nur zwei Stellen, nämlich Timaeus p. 38 B. C. p. 39 A. und De Repb. X. p. 616 D. E. scheinen für die erstere Annahme zu sprechen.

30) p. 246 A. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται.

Plato selbst sagt, als ein Gesetz der Adrasteia erscheint. Außerdem ist im Phädrus die erste Totalanschauung der rein erotischen Verhältnisse niedergelegt, und zwar sofern sie ein Durchgangspunkt zu der Erkenntniß des wahrhaft Guten ist. Allerdings wird die erhabene Schilderung von dem Erwachen der Liebe mit ihrer befreienden und reinigenden Kraft, ihren Schmerzen und ihrer Seligkeit, ihren Ahnungen des höheren und reineren Lebens im Jenseits leicht nach zwei Seiten hin mißverstanden, und es giebt Vertreter dieser Mißverständnisse, welche in derselben entweder nichts als eine symbolische Darstellung des philosophischen Triebes, oder umgekehrt unklare poetische Schwärmerei eines jugendlichen Geistes finden wollen, welcher einer reineren geistigen Auffassung, wie sie das Gastmahl bietet, noch nicht fähig gewesen sei. Aber Plato sieht einerseits in der gegenseitigen persönlichen Liebe geistesverwandter Naturen das kräftigste Förderungsmittel zum philosophischen Streben; andrerseits verleugnet er nirgends den klaren, ruhigen Geist, der hoch über dem Sturme und dem Chaos unklarer Gefühle schwebt, das er mit meisterhafter Feder zeichnet. Man darf bei alledem nicht außer Acht lassen, daß weder die Liebe noch die Schönheit im Phädrus eigentlich erklärt wird; sondern sie wird nur psychologisch von ihrem Erwachen und Verlaufe bis zu dem Stadium beschrieben, wo sie sich, emancipirt von aller Sinnlichkeit, zum Geistigen und Vernünftigen erhebt, während er sich die Erörterung über ihren Ursprung, ihr letztes Ziel und ihren Begriff für das Symposion aufspart. Da er ferner die Idee der Schönheit in das Jenseits verlegt und der Erscheinungswelt nur ein unvollkommenes, sinnliches Abbild zuerkennt, bescheidet er sich vor der Hand, eine Definition ihres Begriffs zu geben, und läßt nur die Andeutung fallen, daß das Schöne an sich zwar identisch mit dem Guten sei, daß das Gute aber nur, wenn es erscheint und auf die Sinne wirkt, zum Schönen werde. Die weitere Ausführung dieser Gedanken wird dem Philebos und den Büchern vom Staate überlassen. Uns aber kommt es bei der Würdigung dieser platonischen Anschauungen darauf an, die Wahrheit festzuhalten, daß seine Ansichten vom Schönen und der Liebe nicht dazu geeignet sind, die sinnliche Seite der menschlichen Natur zu ertödten, sondern zu läutern und mit der Vernunft in Harmonie zu bringen: das geht schon aus der Schilderung des reinen Wohlgefallens hervor, welches der Anblick des Schönen und die Liebe nach Ueberwindung des ersten stürmischen Verlangens im Menschen weckt. Auch bei dieser höhern Liebe finden wir, wie bei der Sinnenlust, Schmerz und Freude, Sehnsucht und Genuß immer verbunden; aber das Ziel beider ist ein höheres, denn der Schmerz der Sehnsucht ist die Schwungfeder, welche die Seele zu ihrer himmlischen Heimat erhebt, und der Genuß der Lust das selige Leben in dieser Heimat, das dem Geiste im Diesseits allerdings nur in geweihten Augenblicken zu Theil wird. Der Kern der Liebe ist das Gefühl der geistigen Verwandtschaft und das daraus hervorgehende gemeinschaftliche Streben nach dem Guten und nach höherer Erkenntniß, worin einer den andern unaufhörlich fördert. Diese Gedankenreihen sind alle von einer Grundidee getragen, von der Anerkennung des ursprünglich aus eigener Kraft rastlos thätigen, freien, alles Leblose bewegenden und schöpferisch durchdringenden Lebens der Seele, in deren Wirksamkeit im Leben wohl das Hauptmotiv des ganzen Dialogs zu suchen ist. —

In dem Symposion hat sich der Philosoph, wie wir schon oben bemerkt, die Aufgabe gesetzt, das folgenreiche Wirken des Eros in der Erscheinungswelt darzustellen oder die Veranschaulichung des Prozesses einer Verkörperung oder Realisirung der Idee in der Erscheinungswelt an dem Beispiel der am leichtesten faßbaren Schönheitsidee. Und es ist das auch hier wiederum dem Gegenstande höchst angemessen, daß Sokrates, statt in eigener Person, ganz im Widerspruche mit seiner mehr anregenden, als positive Wahrheiten verkündenden Lehrweise, über so hohe Dinge zu reden, eine Prophetin, die

schon a priori eine Art Vermittlung und Uebergangsstufe von den Menschen zu den Göttern bildet, über den Eros sprechen läßt, welcher selbst eine Art vermittelnder Stellung einnimmt. Abgesehen von der rhetorischen Wirkung, welche durch den Anflug priesterlicher Weihe die sokratische Rede gegen den Effekt der vorangegangenen im Gleichgewicht hält, stellt sie das weibliche Geschlecht durch Anführung der Autorität eines über den gewöhnlichen Verhältnissen stehenden Weibes in den Vordergrund. Endlich ist in dieser Einkleidung noch die Andeutung gegeben, daß Plato hier über den Standpunkt des Sokrates hinausgehen und höhere Wahrheiten, die er gleichsam prophetisch in den Tiefen seines eigenen Geistes schaute, verkünden wolle[31].

Die Rede des Sokrates entspricht allen Anforderungen der philosophischen Rhetorik, welche im Phädrus gestellt sind, und schreitet in einer Art Stufenleiter in drei Abschnitten fort, von denen der erste (bis Kap. 23) zeigt, was der Eros **nicht** sei, und was er sei, der zweite (bis Kap. 27), welche gewöhnlich seine Objekte seien, der dritte (bis Kap. 29), was und wie er auf der höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit wirken und welchen Gegenständen er sich zuwenden solle. Während der erste Theil anfänglich streng dialektisch ist, dann aber mit dem ahnungsvollen Mythus von der Geburt des Eros endigt, herrscht im zweiten der dichterische Ton vor, der durch die Lehrdichtung angestimmt war; der dritte erhebt sich, noch immer von einem gewissen dichterischen Hauche getragen, zu den Höhepunkten der platonischen Philosophie und während der erste und zweite Theil noch den Standpunkt des Sokrates, aber schon mit platonischer Färbung, festhält, erhebt sich Plato im dritten zu einer von Sokrates nie erreichten Höhe[32]. Das Gastmahl hat vorzüglich die Absicht, die Liebe und Philosophie auf das Bereich des Menschlichen zu beschränken, wo sie ihre eigentliche Heimat haben, und dem unvollkommenen Subjekte, dem Menschen, das Objekt beider Triebe, das Schöne, Wahre und Gute, als ein über ihn erhabenes und von ihm nie ganz zu erreichendes Wesen gegenüberzustellen. Bei dem poetischen Typus, welchen das Symposion trägt, ist es natürlich, daß die Gedanken, welche den Höhepunkt des Dialogs bilden, in eine symbolische und mythische Hülle gesteckt werden. Zunächst erscheint der Eros nicht mehr, wie bei den übrigen Rednern, als Gott, sondern als ein Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, zwischen Sterblichem und Unsterblichem, Gutem und Schlechtem. In Folge dieses Doppelwesens ist der Eros natürlich auch mit mancherlei Mängeln behaftet; aber die Hauptsache ist, daß er eine versöhnende Rolle zwischen Göttern und Menschen spielt. Ein anderes Resultat seiner zweideutigen Abstammung bilden die Eigenschaften, die er in seiner Individualität vereinigt, oder wie es p. 203 C. heißt: *ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ*

---

31) K. F. Hermann's (Gesch. und System der plat. Phil. I., S. 523), auch von Schwegler, (Plato's Gastmahl, S. 17), und Susemihl (im Prodromus, S. 56) angenommene Ansicht, daß die Einführung der Diotima ein Hinausgehen über den Standpunkt des Sokrates andeute, ist durchaus gerechtfertigt, da Plato es liebt, wenn er dem Sokrates unsokratische Gedanken in den Mund legt, dieselben auf die Mittheilung irgend eines Gottes oder Propheten zurückzuführen. Vgl. Susemihl in Jahn's Jahrbb. Bd. 57, Heft 4, S. 417 flg. — Daß übrigens jene Diotima eine geschichtliche Person und wirklich einmal in Athen gewesen sei, unterliegt fast keinem Zweifel, wenn wir bedenken, daß Plato überhaupt keine Personen, die er mit Namen nennt, zu erdichten pflegt, obgleich daraus nicht folgt, daß sie mit Sokrates in irgend einem Verkehr gestanden haben müssen, der ja in ganz ähnlicher Weise im Menexenos die Aspasia seine Lehrerin nennt.

32) Hierauf weist schon der Zweifel der Diotima hin, ob Sokrates ihren letzten und tiefsinnigsten Erörterungen über die Liebe folgen könne. Vgl. Hermann, a. a. O., und Steinhart, Anmerk. 56.

τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεί ἐστι, καὶ πολλοῦ δεῖ ἁπαλός τε καὶ καλὸς, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς καὶ ἄστρωτος κ. τ. λ. Er hat also gewissermaßen an den menschlichen Gebrechlichkeiten Theil, und, weil er dieselben zu würdigen weiß, spielt er zwischen Menschen und Göttern einen bei Weitem bessern Vermittler, als Hermes. Es bedarf wohl keiner Hinweisung, wie die schon hier auftauchenden Ahnungen eines Versöhners und Vermittlers erst im Christenthum ihre wahre Erfüllung finden.

Jahn[33]) deutet den Eros als die Seele des Einzelnen oder auch als den allgemeinen Bildungstrieb, den Poros als die alle Materie füllende und gestaltende Form, die Penia als die ewig gleichsam nach der Form sich sehnende Materie. Mit dieser Erklärung geht er weit über den Zweck des Mythus hinaus, durch den eben weiter nichts gezeichnet werden soll, als jenes wunderbare, dämonische Doppelwesen des Eros, der von einem Gefühl des Mangels ausgeht, aber stets Mittel und Wege kennt, demselben abzuhelfen. Deshalb ist Poros sein Vater, seine Mutter die Dürftigkeit. Die Sehnsucht und Entbehrung, die Kühnheit und Schlauheit der Liebe, ihr fortwährendes Schweben und Schwanken zwischen Sterblichem und Unsterblichem, zwischen Weisheit und Thorheit, Leben und Tod wird hier mit den lebhaftesten Zügen und in unbestreitbarer Anschaulichkeit ausgeführt. Ich erinnere nur an einzelne Details, wie die Aermlichkeit des äußern Aufzugs, die Abhärtung gegen Strapazen aller Art, das stete Trachten nach Weisheit, welches sich äußert in dem Ringen nach dem ungetheilten Besitze der Individualität, in welcher sich die Idee verkörpert zeigt. Aeußerst gewählt und geschmackvoll ist die Verbindung der Geburtsfeier der Aphrodite mit des Eros Entstehung; denn sie deutet die innere Beziehung der Liebe zur Schönheit an; dagegen soll die Metis nicht die himmlische Weisheit, sondern nur die praktische Klugheit, die Mutter aller Betriebsamkeit bedeuten. Und sicherlich hat der Mythus außer seiner eigenen Bedeutsamkeit auch noch den künstlerischen Zweck, dem aristophanischen Bilde des Eros, das einen nicht geringen Anstrich von Karikatur hat, ein einfacheres und ernsteres, zugleich aber anschaulicheres und wahreres Gegenbild entgegenzustellen. Wir können auch in der Kürze betrachten, welchen Fortschritt der Philosoph in dem Symposion, gegen den Phädrus gehalten, sich erlaubt, und welcher Unterschied des philosophischen Inhalts in beiden Dialogen hervortritt. Wir haben z. B. eine unverkennbare Analogie in der Schilderung von der anziehenden Kraft des Schönen und der abstoßenden der Häßlichkeit mit der Schilderung von Liebesleid und Lust im Phädrus. Aber schon in die natürliche Zeugung legt er ein bei weitem idealeres Moment, welches weit über die Lust des Augenblicks hinweggeht, nämlich den Trieb nach Fortdauer und Unsterblichkeit der menschlichen Gattung. So sehen wir denn allmählich in einem erweiterten Gesichtskreise die vier Begriffe der Liebe, Zeugung, Unsterblichkeit und des Schönen eng mit einander verbunden, und zwar in einem vergeistigten Schimmer vorgeführt. Daß also beide Dialoge so ungefähr demselben Gedankenkreise angehören, daß das Gastmahl gewissermaßen die Ergänzung und Fortsetzung des Phädrus ist, erkannte zuerst Socher[34]) und entlehnte von dieser Ueberzeugung eine Hauptwaffe gegen die alte, durch Schleiermacher aufrecht erhaltene Tradition. Allerdings hat das Gastmahl ein tieferes und ausgebildeteres Bewußtsein vom Wesen der Liebe aufzuweisen; es ergänzt den Phädrus durch schärfere Begriffsbestimmung und genaue Angabe des Stufenganges, der von der Liebe zur sinnlichen Schönheit der

33) In seiner Dissertatio Platonica p. 44 sqq.
34) In seinem Werke über „Platon's Leben und Schriften."

idealen Liebe des Göttlichen zuführt. Und wenn im Phädrus die anregende Macht des Eros mit besonderer Beziehung auf Beredsamkeit und philosophische Belehrung dargestellt war, erscheint er hier als Urheber alles Guten und Schönen, als Vermittler der Idee mit der Erscheinung. Im Phädrus wird das sinnliche Moment der Liebe mehr hervorgehoben, und wir erhalten ein Vorwiegen der subjektiven Seite, im Gastmahl wird die objektive Seite vorzüglich betont; der Kampf mit der Sinnlichkeit wird in der Rede des Alcibiades nur angedeutet, ist aber in der That bei dem Sokrates schon überwundener Standpunkt. Außerdem haben wir für die philosophische Beredsamkeit, die im Phädrus nur als Forderung aufgestellt wird, zwei mustergiltige Beispiele in den Reden des Sokrates und Alcibiades, während die Vorträge der übrigen Redner noch nicht genug von Philosophie durchdrungen sind. Daß besonders die Entwickelungen des Unsterblichkeitsbegriffes auf den Phädon hinweisen, hat Schleiermacher richtig erkannt und Susemihl bestätigt, aber daß beide Dialoge die Fortsetzung des Sophisten seien, ist um so schwerer anzunehmen, als uns die Verschiedenheit des Standpunktes, des Grundtones und der Darstellung jedes Beweises überhebt. Wir kehren daher zu unserer schon oben mit unterlaufenden Hypothese zurück, daß alle Details darauf hinweisen, daß das Gastmahl nur als Fortsetzung des Phädrus betrachtet werden kann, eine Hypothese, welche für diejenigen besonders an Glaublichkeit gewinnt, die mit Stallbaum und Steinhart den Phädrus in's Jahr 389 v. Chr. verweisen.

Der kurze Eingang der sokratischen Rede ergiebt sich als die einzige dialektische Partie des ganzen Werkes, so wie denn auch Sokrates selber im Gegensatz gegen die Methode des Pausanias und der Diotima bemerkt, daß er nach dem Objekte, nicht aber nach den Eltern des Eros frage. Dies finde ich um so erklärlicher, als der Begriff der Liebe als solcher für das platonische System beinahe bedeutungslos ist, und nur die verschiedenen Formen und Stufen ihrer endlichen Erscheinung, besonders insofern sich aus dieser Gradation die Erkenntniß des Unendlichen und die volle Versöhnung mit derselben gewinnen läßt, Geltung haben. — Was in die Rede der Diotima alles zu legen sei, ob ein leiser Spott über das Undialektische in den Vorträgen der Sophisten u. s. w., darüber wollen wir nicht entscheiden und uns noch weniger anmaßen, dem Philosophen bei Abfassung dieses Passus Tendenzen unterzuschieben, die ihm vielleicht in jenem Augenblicke ganz fern lagen. Aber soviel können wir aus der ganzen Haltung dieser Rede entnehmen, daß er dem Priesterthume und der Mantik[35]) diejenige Stelle einräumt, welche mit viel größerem Rechte der Philosophie zukommt. Nun aber lehrt schon der Phädrus, daß der Inhalt derartiger Weisheit durchaus platonisch sein kann; und vielleicht soll die vorliegende Einkleidung gerade dazu dienen, um ein Hinausgehen über den Standpunkt des historischen Sokrates anzudeuten[36]). Auf diesem Wege wird die gewohnte sokratische Unwissenheit

35) p. 202 E. *Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν. ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. διὰ τοῦτο καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν.*

36) Hermann, Gesch. u. Syst., S. 523. Symp. p. 209 E. sq. *Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης· ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἕπεσθαι, ἂν οἷός τε ᾖς.*

gerettet, ebenso aber auch der Tadel gegen die vorangehenden Reden gemildert, da Sokrates sich als einen durch sie belehrten darstellt und selbst alle docirende Autorität von sich abzuwehren sucht. Da es uns aber nicht gestattet ist, auf die Deutung des Mythus näher einzugehen, so begnügen wir uns schließlich noch einige der Hauptzusammenhangspunkte zwischen Symposion und Phädrus nachzuweisen. Die eigentlich philosophische Liebe beginnt, wie wir bereits im Phädrus sehen, zunächst mit der ästhetischen Freude am sinnlich Schönen, zunächst eines einzelnen Körpers. Aber schon auf dieser Stufe wirkt das Urschöne anregend, denn schon hier offenbart sich die Tendenz, schöne Reden zu erzeugen, die Tendenz den Geliebten zu belehren. Die übrigen Stufen der Erhebung zur Körper- oder Gestaltenschönheit (*τὸ ἐπ' εἴδει καλόν*)[37]), dann zur Schönheit der Bestrebungen und endlich der Erkenntnisse oder Wissenschaften bedürfen keiner längeren Erklärung; denn die Gesichtspunkte des Aufsteigens vom Einzelnen zum Gemeinsamen, vom Körperlichen zum Geistigen, vom Praktischen zum Theoretischen verschlingen sich hier mit einander. Erst mit der Schönheit der Erkenntnisse beginnt, wie schon bemerkt, der unterscheidende Grad, welcher die Liebe zu einer specifisch philosophischen erhebt; denn erst hiermit tritt das Wissen des Wissens oder die Identität von Subjekt und Objekt ein, deren letzte Instanz bereits das Absolute selber oder das Urschöne ist[38]). Sobald daher dieses in seiner Reinheit als eigentliches Objekt der Liebe auftritt, ist die Erkenntniß an ihrem Ziele angelangt. — Die Entwickelung des eben besprochenen Dialogs und sein Standpunkt hat, gegen den Phädrus gehalten, entschieden den Vorzug, daß in letzterem offenbar der einzelne Geliebte und die körperliche Schönheit urgirt, hier dagegen ausdrücklich anerkannt wird, daß eine schöne Seele in einem häßlichen Körper denselben Werth hat, wie in einem schönen. Indessen ist dieser Unterschied mehr ein scheinbarer; in der That wird die philosophische Liebe im Phädrus weit mehr im Gegensatze, im Symposion dagegen in ihrem positiven Verhältnisse zu den andern berechtigten, aber mehr an der Sinnlichkeit haftenden Arten dargelegt[39]), und es wird daher in jenem Dialog die Zeugung eben so ausdrücklich ausgesondert, als in diesem mit einbedingt.

Das, was uns noch über den Phädon zu sagen übrig bleibt, können wir passend eröffnen mit den Worten Baurs[40]): „Während uns Sokrates im Gastmahl im Glanze der Festlichkeit und in der vollen Blüthe eines auf die Erzeugung des Schönen gerichteten Lebens erscheint, so sehen wir ihn dagegen im Phädon mit der Ruhe und Heiterkeit eines vollendeten Weisen den Tod erwarten und erdulden. Ist dort der mit Wein gefüllte Becher des festlichen Mahls der Vereinigungspunkt der Unterredenden, so ist es hier der Todesbecher." — Wir können ohne Scheu die Behauptung aufstellen, daß eine große Aehnlichkeit zwischen der Reihe der Argumente stattfinde, die uns der Phädon an die Hand giebt, und den über den Eros gehaltenen Reden im Symposion. Im Uebrigen ist der erste Theil der philosophischen Bildung in beiden Dialogen als Thema repräsentirt, und zwar in solcher Vertheilung, daß das Symposion zeigt, welche Wirkung der Philosoph bei seinem Gedankenaustausch mit andern haben müsse, im Phädon die Methode der philosophischen Selbsterkenntniß und Selbstvervollkommnung dargelegt wird. Auch wird im Phädon nicht soviel Rücksicht auf die Eintheilung der Seele genommen,

---

37) So übersetzt Ruge, Plat. Aesthetik, S. 31 sehr richtig diesen Ausdruck mit Vergleichung des vorhergehenden *ἐπὶ σώματι*.

38) S. Susemihl, S. 360 f.

39) Hermann, a. a. O. S. 522.

40) „Ueber das Christliche im Plato", S. 109.

als im Phädrus und Symposion, da sich die letztgenannten Dialoge mehr mit ethischen und physischen Details, der Phädon dagegen mit dem ganzen Wesen oder doch wenigstens mit dem vernunftbegabten Theile der Seele beschäftigt, zumal da die beiden andern Theile als untergeordnete nur die Funktion vertreten, die Seele mit dem Körper zu verbinden, also auch nicht zu berücksichtigen sind, wenn von der absoluten, d. h. der vom Körper getrennten Seele die Rede ist. Denn nur so wird die Ethik und Physik zu Wege gebracht, vorausgesetzt, daß der Schwerpunkt beider in der Dialektik liegt, daß die vernunftbegabte Seele des Menschen wie irgend ein Objekt der sichtbaren Welt behandelt wird, so daß schon a priori ein gewisser Unterschied zwischen gewissen untheilbaren Theilen desselben eintritt. Aus diesem und keinem andern Grunde müssen die sogenannten eschatologischen Mythen als eine Art nothwendiger Zusatz oder Appendix der Dialektik bei Plato gelten, da durch sie der Uebergang von der Dialektik zur Ethik und Physik vermittelt wird [41]. — Wenn nun das ganze Wesen der Seele Unsterblichkeit fordert, so ist es unumgänglich nothwendig, daß diese Kraft dem Körper schon im irdischen Zustande zu Theil werde, und es bleibt somit kein Zweifel mehr, daß die irdische Unsterblichkeit, durch die Liebe und die Fortpflanzung bedingt, das Hauptthema unseres Gastmahls sei. Aber diese irdische Unsterblichkeit enthält nur die Vorbereitung auf einen höheren Grad. Ferner beruht die Unsterblichkeit, welche das Symposion uns vorführt, auf dem Werden des Heraklit, von wo aus sie in praktischer Weise weiter gehen soll. Im Phädon beginnt die Beweisführung für die Unsterblichkeit mit demselben Kardinalpunkte, aber indem die Speculation übertragen ist auf den Wechsel von Leben und Tod, irdischem und himmlischem Leben. Daher hat Steinhart [42] Phädrus, Symposion und Phädon zu einer Art Trilogie verknüpft, da es ja selbstverständlich ist, daß die Philosophie über die Postexistenz genau auf die über Präexistenz und irdisches Leben folgt. Da aber der Phädrus trotz seines präexistentiellen Arguments auf die der Präexistenz folgenden Stadien gehörige Rücksicht nimmt, ebenso wie der specifisch postexistentielle Phädo auf die vorangehenden, so ist es erklärlich, daß er das menschliche Leben und die Zwischenzustände auf die Präexistenz bezieht, umsomehr als dieselbe nothwendig war als Basis für das Theorem der Anamnesis. Denn dieser Dialog enthält zugleich die Bedingungen für das menschliche Erkenntnißvermögen, und obwohl der Philosoph im Symposion und Phädon die absolute Erkenntniß meist vor Augen hat, so umfaßt er trotzdem bereits im Phädrus das Argument beider Dialoge, insofern er im Gastmahl die äußern, im Phädon die innern Gründe der Erkenntniß zum Vorschein bringt. Diese Eintheilung beruht indeß auf einem wichtigeren Unterschiede. Denn im Phädrus werden einerseits die Hindernisse gezeichnet, die von der wahrhaft philosophischen Liebe überwunden werden müssen, und Alles bei Seite gelassen, was nichts mit der Erkenntniß zu thun hat, andererseits werden neben der Philosophie auch die andern Geistesrichtungen erwähnt [43]. Im Symposion dagegen berührt unser Philosoph Alles, was in's Gebiet der Körper- oder Sinnenwelt schlägt, und setzt mit Zugrundelegung der Zeugung auseinander, wie die Erkenntniß von diesem Grade aus zu höheren fortschreiten könne. Wenn nun auch zwischen der physischen Zeugung und der Erzeugung der Tugend eine Lücke erkennbar ist, so wird dieselbe doch durch den im Phädon ausgesprochenen Gedanken beseitigt, daß die Seele das Urprincip und die Quelle alles Lebens sei. Da ferner das Symposion von dem Leben nicht weniger, als der Liebe handelt, so werden die verschiedenen Stufen und Formen der Liebe in

---

41) S. Susemihl, Genet. Entwickl., S. 467. Vgl. Deuschle, Jahn's Jahrbb. LXX, 321 f.
42) a. a. O. S. 390 f.
43) p. 250 E. sq.

diesem Dialoge so hoch gehalten, wie im Phädrus keine außer der philosophischen Liebe. Sodann bezieht sich die Unsterblichkeit im Phädrus vorwiegend auf die auch im Phädon nicht mit Stillschweigen übergangene Präexistenz, und eben deswegen werden die Grenzen einer zwischen zwei Personen eintretenden wechselseitigen Liebe nicht überschritten, ebensowenig, wie der Philosoph über die Stufe der körperlichen Schönheit hinausgeht, die ja gleichsam wie ein Keim behandelt wird, aus dem die nachfolgende Entwicklung hervorsprießen kann. Die Knabenliebe, wenn auch in ihrer edleren Gestalt, wird im Symposion gering geachtet und beinahe verworfen; gleichermaßen ist in diesem Dialog nicht allein der Liebhaber, sondern auch der Geliebte so das Objekt der Liebe, daß er, wenn auch nach Anleitung und Autorität des Meisters, andere zu lehren bereits beginnt, *ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος*[44]). Und aus demselben Grunde gesteht Sokrates im Phädon, daß er nicht dem Zeus, sondern, wie im Theätet, dem Apollo seine Dienste weihe, weil dieser Gott vor allen andern mit der Fähigkeit ausgerüstet ist, die Menschen zu der erstrebten Vollkommenheit zu führen. —

Die Vollkommenheit aber, welche Plato anstrebt, ist ohne Ablösung vom Körper schlechterdings undenkbar. Er verzweifelt daher, sein Ziel jemals zu erreichen, so lange die Seele dieses Uebel mit sich herumträgt; er sehnt sich danach, von den Banden des Leibes frei zu sein, und erblickt in dieser Befreiung den höchsten Lohn des philosophischen Lebens, er erkennt in der Seele ein Unsichtbares, das nur im Unsichtbaren zu einem naturgemäßen Zustande gelangen könne[45]). Ein solcher Philosoph muß auch von dem Bewußtsein der Möglichkeit durchdrungen sein, im Jenseits die völlige Befreiung vom Körperlichen zu erlangen, und wenn er gerade dies ausdrücklich behauptet, so haben wir nicht die geringste Veranlassung, diesen Erklärungen zu mißtrauen[46]). Anderes mag für den Philosophen nichts mehr, als annähernde Wahrscheinlichkeit gehabt haben, z. B. die 10,000jährigen Weltperioden[47]), die Dauer der jenseitigen Zwischenzustände, die Unterscheidung der heilbaren und unheilbaren Vergehungen. Die weitere Ausmalung des Jenseits und der Seelenwanderung jedoch hat soviel Züge von Phantasie und Launenhaftigkeit des Philosophen aufzuweisen, daß hier die Lehre, je detaillirter, desto mythischer wird.

Ich schließe meine wegen der gebotenen Kürze des Raumes wohl nur fragmentarisch zu nennende Abhandlung mit den Worten des um die platonische Philosophie so hochverdienten Steinhart[48]): „Im Phädrus fällt die Idee der Unsterblichkeit zuerst als ein Schein aus einer höhern Welt in das dunkle Leben, ohne es ganz zu erleuchten; im Gastmahl beherrscht und verklärt sie in den mannig-

---

44) Symp. p. 210 A. sq.

45) Phaedon 64, A—68 B, 79 C. sq., 80 D—81 D., 82 D—84 B. Vgl. Tim. 81 D., 85 E.

46) Auch das ursprüngliche Schauen der Ideen setzt die Körperlosigkeit der Seele voraus: durch den Eintritt in den Körper vergessen wir sie ja; Phaedon 76, D. Rep. X, 621 A. Irrig ist die Ansicht von Hegel, Gesch. der Phil. II, 181. 184 186, daß Plato die Vorstellungen von der Präexistenz, dem Abfall der Seelen und der Wiedererinnerung, nicht mit zu seiner Philosophie rechne.

47) Das Weltjahr ist ein Jahrhundert (eine höchste menschliche Lebenszeit) mit sich selbst vervielfacht. Diese Dauer des Weltjahres, auch Rep. VII, 546 B. vorausgesetzt, ist bestimmter in der Angabe (Phaedr. 248 C. E., 249 B. Rep. X, 615 A. C. 621, D) ausgesprochen, daß die nicht gefallenen Seelen einen Weltumlauf hindurch vom Leibe frei bleiben, die anderen zehnmal in's menschliche Leben eintreten und nach jedem Menschenleben eine 1000jährige Vergeltungszeit durchmachen sollen, so daß dabei strenggenommen eine Zeit von 11,000 Jahren herauskäme, eine Ungenauigkeit, die lediglich auf Rechnung des Mythus zu schreiben ist.

48) Einl. zum Phädon, S. 391 f.

faltigsten Gestalten alle Beziehungen des Lebens, und überall wird das Sterbliche von einem Unsterblichen umfaßt und getragen; im Phädon erscheint sie in ihrer reinsten Form, als Ewigkeit, als eigenstes und innerstes Wesen und höchstes Ziel der Seele, gegenüber der Vergänglichkeit der Körperwelt; sie erhebt sich gleichsam als ein offener, ewig heitrer Himmel leuchtend über der trüben Welt der Erscheinungen. Während im Phädros die Seele erst durch den begeisternden Anblick der Körperschönheit zur Ahnung höherer Schönheit erwacht, tritt im Gastmahl mehr das geistig und sittlich Schöne hervor, wogegen der Phädon sich über das Schöne zu der Idee des Guten erhebt. Im Phädros, wie im Phädon, steht der Geist im schärfsten Gegensatze zum Körper, dort kämpfend, hier als Sieger und Herr; dagegen ist in dem zwischen beiden in der Mitte stehenden Gastmahl das Geistige mit dem Leiblichen zu schöner Harmonie verknüpft. Wie im Phädros neben dem Eros Pan und die Nymphen als begeisternde Naturgewalten angerufen werden, weil die dort geschilderte Begeisterung noch eine sinnliche Beimischung hat, wie im Gastmahl alle Reden vom Preise des Eros ertönen, der, ein mächtiger Dämon zwischen Göttlichem und Menschlichem schwebend, beide Seiten vermittelt, so klingt im Phädon vom Anfang bis zu Ende der Preis des geistigsten aller Götter, des reinigend sühnenden Gottes des Lichtes und der Wahrheit, des Erlösers und Befreiers der Menschen, des Apollon wieder. Ganz der Zeitfolge ihrer Abfassung entsprechend[49]), stellen die drei Dialoge den Anfang, die Mitte und die Vollendung des höheren Geisteslebens dar."

---

49) Als einen der kompetentesten Forscher auf diesem Gebiete kann ich noch anführen Zeller, Gesch. der griech. Phil. Thl. II., S. 330 f. Vgl. Schwegler, Gesch. der Phil. 3. Aufl., S. 43 f. Susemihl, Genet. Entwickl., S. 470.

Schulnachrichten
von Ostern 1861 bis Ostern 1862.

I. Lehrverfassung.

A. Uebersicht der in den Klassen behandelten Pensa.

Prima.

Die Klasse war in der lateinischen Prosa und im lateinischen Stil in zwei Cötus getrennt.
Ordinarius für Ober-Prima: Director Dr. Krahner, für Unter-Prima: Oberlehrer Schötensack.

1) Religion 2 St. a. Im Sommersemester: Lectüre des Evangeliums Johannis aus dem griechischen Urtexte. b. Im Wintersemester: Darstellung der Hauptmomente aus dem Paulinischen Lehrbegriff und Lectüre der wichtigsten Stücke des Römerbriefes im Urtexte. Beelitz.

2) Deutsch 3 St. Allmonatlich ein Aufsatz, Uebungen im Vortragen, Disponiren und Declamiren, Litteraturgeschichte von 1300—1725 nach Viehoff. 2 St. Schrader. — Lectüre 1 St. Schiller: die ersten Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen; Recension über Bürger's Gedichte. Tasso. Nathan. Krahner.

3) Latein 8 St. a. Ober-Prima: Prosalectüre 3 St. Sommer: Cic. Brutus; Winter: Cic. Brutus und Tacit. Hist. I, 1—50. Stil 2 St. Monatliche Aufsätze; alle 14 Tage ein Exercitium. Extemporalien.

Anmerkung. Wöchentlich wurde eine Stunde, zu deren öffentlicher Benutzung die Lage der hebräischen Lectionen aufforderte, zu lateinischen Sprechübungen in der vereinigten Prima benutzt, welche sich theils an die Lectüre des Livius und Sallust anschlossen, theils an einige von den Schülern gefertigte Disputationen. Die Privatlectüre erstreckte sich vorzüglich auf Homer, Herodot, Plato, Livius, Cicero, Horaz. Krahner.

b. Unter-Prima: Prosa-Lectüre 3 St. Cic. Tusc. lib. I. u. II. Stil 2 St. Monatliche Aufsätze; alle 14 Tage ein Exercitium; Extemporalien. Schötensack. c. Die vereinigte Prima: Poetische Lectüre 3 St. Hor. Od. III. u. IV. Hin und wieder Extemporirübungen. Viele Oden wurden ganz oder zum Theil memorirt. Die Interpretation in lateinischer Sprache. Schrader.

4) Griechisch 6 St. Prosa-Lectüre 2 St. Thucyd. den größten Theil des zweiten Buches mit Einschluß der Reden. Außerdem alle 14 Tage ein Exercitium, woneben noch Extemporalien geschrieben und schwierigere Punkte der griechischen Syntax durchgenommen wurden. 1 St. Schötensack. Poetische Lectüre 3 St. Homer's Ilias VII—XIII. Sophocl. Oed. R. Krahner.

5) Französisch 2 St. Gelesen wurde Histoire de Napoléon par Alexandre Dumas. Alle 14 Tage ein Exercitium nach Dictaten, abwechselnd mit Extemporalien; Grammatik nach Ahn. Beelitz.

6) Geschichte und Geographie 3 St. Die Geschichte des Mittelalters von der Reformation bis zum Schlusse der Freiheitskriege. Außerdem wurden regelmäßige Repetitionen über alte Geschichte angestellt und über einzelne geographische Pensen. Schötensack.

7) Mathematik 4 St. a. Algebra, Gleichungen des zweiten Grades und unbestimmte Gleichungen; Anwendung der Algebra auf geometrische Gegenstände. b. Repetition der Trigonometrie und Stereometrie. Aufgaben. Eitze.

faltigsten Gestalten alle Beziehungen des Lebens, und überall wird das Sterbliche von einem Unsterblichen umfaßt und getragen; im Phädon erscheint sie in ihrer reinsten Form, als Ewigkeit, als eigenstes und innerstes Wesen und höchstes Ziel der Seele, gegenüber der Vergänglichkeit der Körperwelt; sie erhebt sich gleichsam als ein offener, ewig heitrer Himmel leuchtend über der trüben Welt der Erscheinungen. Während im Phädros die Seele erst durch den begeisternden Anblick der Körperschönheit zur Ahnung höherer Schönheit erwacht, tritt im Gastmahl mehr das geistig und sittlich Schöne hervor, wogegen der Phädon sich über das Schöne zu der Idee des Guten erhebt. Im Phädros, wie im Phädon, steht der Geist im schärfsten Gegensatze zum Körper, dort kämpfend, hier als Sieger und Herr; dagegen ist in dem zwischen beiden in der Mitte stehenden Gastmahl das Geistige mit dem Leiblichen zu schöner Harmonie verknüpft. Wie im Phädros neben dem Eros Pan und die Nymphen als begeisternde Naturgewalten angerufen werden, weil die dort geschilderte Begeisterung noch eine sinnliche Beimischung hat, wie im Gastmahl alle Reden vom Preise des Eros ertönen, der, ein mächtiger Dämon zwischen Göttlichem und Menschlichem schwebend, beide Seiten vermittelt, so klingt im Phädon vom Anfang bis zu Ende der Preis des geistigsten aller Götter, des reinigend sühnenden Gottes des Lichtes und der Wahrheit, des Erlösers und Befreiers der Menschen, des Apollon wieder. Ganz der Zeitfolge ihrer Abfassung entsprechend[49]), stellen die drei Dialoge den Anfang, die Mitte und die Vollendung des höheren Geisteslebens dar."

---

49) Als einen der kompetentesten Forscher auf diesem Gebiete kann ich noch anführen Zeller, Gesch. der griech. Phil. Thl. II., S. 330 f. Vgl. Schwegler, Gesch. der Phil. 3. Aufl., S. 43 f. Susemihl, Genet. Entwickl., S. 470.

Schulnachrichten
von Ostern 1861 bis Ostern 1862.

I. Lehrverfassung.

A. Uebersicht der in den Klassen behandelten Pensa.

Prima.

Die Klasse war in der lateinischen Prosa und im lateinischen Stil in zwei Cötus getrennt.

Ordinarius für Ober-Prima: Director Dr. Krahner, für Unter-Prima: Oberlehrer Schötensack.

1) Religion 2 St. a. Im Sommersemester: Lectüre des Evangeliums Johannis aus dem griechischen Urtexte. b. Im Wintersemester: Darstellung der Hauptmomente aus dem Paulinischen Lehrbegriff und Lectüre der wichtigsten Stücke des Römerbriefes im Urtexte. Beelitz.

2) Deutsch 3 St. Allmonatlich ein Aufsatz, Uebungen im Vortragen, Disponiren und Declamiren. Litteraturgeschichte von 1300—1725 nach Viehoff. 2 St. Schrader. — Lectüre 1 St. Schiller: die ersten Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen; Recension über Bürger's Gedichte. Tasso. Nathan. Krahner.

3) Latein 8 St. a. Ober-Prima: Prosalectüre 3 St. Sommer: Cic. Brutus; Winter: Cic. Brutus und Tacit. Hist. I, 1—50. Stil 2 St. Monatliche Aufsätze; alle 14 Tage ein Exercitium. Extemporalien.

> Anmerkung. Wöchentlich wurde eine Stunde, zu deren öffentlicher Benutzung die Lage der hebräischen Lectionen aufforderte, zu lateinischen Sprechübungen in der vereinigten Prima benutzt, welche sich theils an die Lectüre des Livius und Sallust anschlossen, theils an einige von den Schülern gefertigte Disputationen. Die Privatlectüre erstreckte sich vorzüglich auf Homer, Herodot, Plato, Livius, Cicero, Horaz. Krahner.

b. Unter-Prima: Prosa-Lectüre 3 St. Cic. Tusc. lib. I. u. II. Stil 2 St. Monatliche Aufsätze; alle 14 Tage ein Exercitium; Extemporalien. Schötensack. c. Die vereinigte Prima: Poetische Lectüre 3 St. Hor. Od. III. u. IV. Hin und wieder Extemporirübungen. Viele Oden wurden ganz oder zum Theil memorirt. Die Interpretation in lateinischer Sprache. Schrader.

4) Griechisch 6 St. Prosa-Lectüre 2 St. Thucyd. den größten Theil des zweiten Buches mit Einschluß der Reden. Außerdem alle 14 Tage ein Exercitium, woneben noch Extemporalien geschrieben und schwierigere Punkte der griechischen Syntax durchgenommen wurden. 1 St. Schötensack. Poetische Lectüre 3 St. Homer's Ilias VII—XIII. Sophocl. Oed. R. Krahner.

5) Französisch 2 St. Gelesen wurde Histoire de Napoléon par Alexandre Dumas. Alle 14 Tage ein Exercitium nach Dictaten, abwechselnd mit Extemporalien; Grammatik nach Ahn. Beelitz.

6) Geschichte und Geographie. 3 St. Die Geschichte des Mittelalters von der Reformation bis zum Schlusse der Freiheitskriege. Außerdem wurden regelmäßige Repetitionen über alte Geschichte angestellt und über einzelne geographische Pensen. Schötensack.

7) Mathematik 4 St. a. Algebra, Gleichungen des zweiten Grades und unbestimmte Gleichungen; Anwendung der Algebra auf geometrische Gegenstände. b. Repetition der Trigonometrie und Stereometrie. Aufgaben. Eitze.

